(١) صورة العقد

مجلة
كلية الآداب



المجلد الحادى عشر

١٩٥٧

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بالشاطبي ، وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى

الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبعة جامعة الاسكندرية

١٩٥٨

كتاب هذا العدد

الدكتور جمال الدين الشيال ... ... (استاذ التاريخ الإسلامى)

الدكتور حسن عون ... ... (أستاذ العلوم اللغوية)

الدكتور أبو العلا عفيفى ... ... (أستاذ الفلسفة الإسلامية)

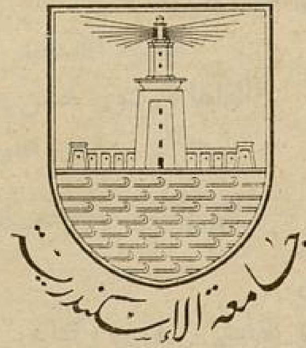
الدكتور عبد العزيز بهام ... ... (أستاذ اللغات السامية)

الدكتور محمد عبد المعز نصر ... ... (أستاذ العلوم السياسية المساعد)

الدكتور مصطفى الأمير ... ... (أستاذ اللغة القبطية والحضارة المصرية القديمة المساعد)

الدكتور محمد ثابت الفندى ... ... (أستاذ تاريخ الفلسفة)

مجلة كلية الآداب



المجلد الحادى عشر

١٩٥٧

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بالشاطبي ، وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبعة جامعة الاسكندرية

١٩٥٨

فهرس القسم العربى

محاضرات الأستاذية

المقالات والابحاث

محاضرات الأستاذية

هذا تقليد حميد يتبع عادة فى الجامعات الاوروبية ، وقد اقترح الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب أن يؤخذ بهذا التقليد فى جامعة الأسكندرية ، وذلك أن يلقى كل أستاذ يرقى الى الأستاذية محاضرة خاصة تسمى "محاضرة الأستاذية" يعرف فيها بجهوده العلمية ثم يتحدث عن موضوع من الموضوعات التى يقوم بالبحث فيها .

وقد بدىء بتنفيذ الاقتراح هذا العام فى كلية الآداب ، ففى مارس سنة ١٩٥٧ ألقى الأستاذ الدكتور جمال الدين الشيال محاضرة عن "أول أستاذ لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية" وذلك بمناسبة ترقيته أستاذا لكرسى التاريخ الإسلامى الذى كان يشغله المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى .

وفى يونيه سنة ١٩٥٧ ألقى الأستاذ الدكتور حسن عون محاضرة عن "أول كتاب فى نحو العربية" وذلك بمناسبة ترقيته الى أستاذ كرسى العلوم اللغوية ، وهو كرسى أنشىء حديثا ولم يشغله أحد من قبل .

أول أستاذ

لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

محاضرة الأستاذية
" ألقاها "

الدكتور جمال الدين الشيال
أستاذ كرسى التاريخ الإسلامى بجامعة الاسكندرية

[مارس سنة ١٩٥٧]

أول أستاذ

لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

بقلم جمال الدين الشيال

مقـــدمة

السيد عميد كلية الآداب

حضرات الزملاء الأعزاء

أيها السادة والسيدات

كلمتى الأولى فى هذا المقال تحية طيبة مباركة أرفعها إلى روح أستاذنا الجليل المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى أستاذ التاريخ الإسلامى السابق بهذه الكلية .

شغل الأستاذ — رحمه الله — هذا الكرسى عشر سنوات منذ افتتحت جامعة الاسكندرية فى سنة ١٩٤٢ إلى أن أحيل إلى المعاش فى سنه ١٩٥٢ ، وقد بدأت صلتى به منذ كنت أتتلمذ عليه فى جامعة القاهرة ، ثم توثقت هذه الصلة بعد تخرجى فكنت دائم التردد عليه والاتصال به والانتفاع بعلمه ، إلى أن رشحنى — رحمه الله — للنقل إلى جامعة الإسكندرية فى سنة ١٩٤٣ ، والعمل معه ، وتحت إرشاده أعددت رسالتى الماجستير والدكتوراه .

وأشهد أن الخطب كان فادحا وأن الخسارة كانت كبيرة بفقد الأستاذ العبادى ، أحسّ بها تلاميذه وأصدقاؤه ، وأحست بها الجامعات المصرية ، بل وأحسّ بها العالم العربى كله . فقد فقدنا بفقده مؤرخاً ثبتاً جليلا كان له أثر خطير فى تطوير التاريخ الإسلامى ودراساته ، فقد كان التاريخ الإسلامى قبله حكاية تروى أو بيتاً من الشعر ينشد أو نكتة طريفة يستشهد بها ، فكان هو

أول من أخضع هذا الفرع من فروع التاريخ لمناهج البحث العلمى الصحيحة من رجوع إلى المصادر الأصيلة وفهم صحيح لنصوصها مع دراسة منهجية قائمة على النقد والتحليل والمقارنة والاستقراء ، تشهد بهذا كتبه وأبحاثه ومقالاته (١) وتشهد بهذا دروسه ومحاضراته التى أفاد منها تلاميذه فى مختلف الجامعات والمعاهد التى درس بها (٢).

وإنى مع ألمى وحزنى لفقد هذا الأستاذ الجليل لأشعر بالزهو أن قُدِّر لى أن أشغل كرسياً كان يشغله العالم الفذ المرحوم الأستاذ العبادى ، والله أسأل أن يوفقنى إلى ترسُّم خطاه واتباع منهجه وملء بعض الفراغ الذى تركه .

أما محاضرة اليوم فهى محاولة لأحياء تقليد قديم ، تقليد عرفته المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى ، ثم عرفته الجامعات الأوربية الحديثة ، وها نحن أولاء نحاول الأخذ به فى جامعاتنا المصرية الحديثة .

كان المتبع فى المدارس الإسلامية فى العصور الوسطى — وهى بمثابة الكليات الجامعية الحديثة — أن المدرس — وهو الأستاذ فى مصطلحنا الحديث — يحتفل بعد تعيينه بدرسه الأول احتفالا خاصاً ، فيحسن إختيار موضوعه ، ويبذل الجهد فى إعداده ، ويسارع الطلبة والعلماء إلى حضوره ، ويحرص على الاستماع إليه الصفوة من رجال الدولة ، بل وقد يحضره السلطان نفسه أحياناً .

والجامعات الأوربية الحديثة تفعل اليوم شيئا شبيهاً بهذا ، فإن كل أستاذ يرقى إلى كرسى من الكراسى يلقى محاضرة خاصة تسمى محاضرة الأستاذية .

---

(١) انظر : جمال الدين الشيال : الأستاذ عبد الحميد العبادى ، مقال بمجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، العدد العاشر ، ١٩٥٦

(٢) درس رحمه الله فى الجامعات والمعاهد الآتية : كليات الآداب بجامعات القاهرة والاسكندرية وعين شمس ، الجامعة الأزهرية ، مدرسة المعلين العالية ببغداد ، معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية .

أما نحن فى جامعاتنا المصرية الحديثة فقد نسينا هذا التقليد القديم الحميد إلى أن فكر الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب فى إحيائه فى جامعة الإسكندرية ، وبدأ بكلية الآداب ، وشاء القدر أن أكون أول من رقى للأستاذية [1] فدعيت لإلقاء هذه المحاضرة ، محاضرة الأستاذية .

أيها السادة

عندما دعيت لالقاء هذه المحاضرة أخذتنى الهيبة وتملكتنى الرهبة ، فإن الحالة التى أحيطت بها المحاضرة جعلتنى أفكر وأفكر طويلا ، إنها محاضرة الأستاذية ، وساءلت زملائى وإخوانى عن التقاليد المتبعة فى الجامعات الأوربية المختلفة ، وأى الموضوعات يختارها الأستاذ عادة عند إلقاء مثل هذه المحاضرة ؟. وعلمت أن التقليد فى بعض الجامعات أن يستعرض الأستاذ فى محاضرته جهوده العلمية السابقة ثم يشير إلى أبحاثه التى لايزال يعمل لاستكمالها ، وعلمت أن التقليد فى بعض الجامعات الأخرى أن يختار الأستاذ موضوعا من الموضوعات التى يبحثها ويعرض فى محاضرته النتائج التى وصل إليها .

ورأيت أخيراً أن أختار موضوعا أجمع – أثناء عرضه – بين التقليدين ، واخترت أن أتحدث إلى حضراتكم عن :

أول أستاذ لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

فهذا موضوع جديد لم يعرض له أحد من قبل ، وقد وصلت فيه إلى نتائج أعتقد أنها تلقى أضواء جديدة على تاريخ التعليم فى الاسكندرية بل فى مصر كلها فى العصر الإسلامى الوسيط .

والموضوع إلى هذا له صلات وثيقة بالجهود العلمية والأبحاث التاريخية المتواضعة التى قمت بها حتى الآن ، فأنا عنيت فى وقت ما بالتاريخ للترجمة

(١) رقيت إلى كرسى التاريخ الإسلامى فى ٤ يونيو سنة ١٩٥٦

والحركة الثقافية فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر [١] ، ومحاضرة اليوم وثيقة الصلة بالتاريخ الثقافى لمصر .

ثم عنيت بعد ذلك بالتأريخ لبعض المدن المصرية فى العصر الإسلامى فكتبت تاريخا مختصرا لمدينة دمياط [٢] وتاريخا موجزا لمدينة الاسكندرية [٣] ، وموضوع اليوم يبحث فى لون من ألوان الحياة فى مدينة الاسكندرية فى العصر الإسلامى ، ويعرِّف بأول مدرسة إسلامية أقيمت فيها .

ومنذ سنوات طويلة أخذت نفسى بجمع الوثائق الرسمية لمصر الإسلامية ونشرها مع دراستها دراسة تحليلية مقارنة لبيان أهميتها كمصدر جديد من مصادر التاريخ الإسلامى [٤] ، ومحاضرة اليوم ذات صلة وثيقة بهذا الميدان من ميادين البحث ، لأننى اعتمدت فيها اعتمادا كبيرا على دراسة وثيقة رسمية من العصر الفاطمى هى سجل بتعيين هذا الأستاذ الأول لهذه المدرسة الأولى .

ومنذ عنيت بتاريخ الاسكندرية عنيت كذلك بالتأريخ لأعلام الفكر الإسلامى الذين عاشوا فيها ، وأنا الآن فى سبيل إعداد كتاب [٥] يؤرخ لهؤلاء

---

(١) انظر : جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة فى مصر فى عهد الحملة الفرنسية ، القاهرة ١٩٥٠ ؛ نفس المؤلف : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على ، القاهرة ١٩٥١

(٢) جمال الدين الشيال : مجمل تاريخ دمياط ، الاسكندرية ١٩٤٩

(٣) جمال الدين الشيال : الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر ، القاهرة ١٩٥١

(٤) انظر :

— **Shayyal (Gamal Eldin)** = *The Fatimid Documents as a Source for the History of the Fatimids and their Institutions. (Bulletin of the Faculty of arts, Alexandria University. Vol. VIII, 1954, P. 1-12)*

— جمال الدين الشيال : الوثائق الفاطمية (مصادر جديدة لدراسة تاريخ الفاطميين) ، المجلة التاريخية المصرية ، المجلد الخامس ، ١٩٥٦ ، ١٩١ ، ٢٠٣

— نفس المؤلف : مجموعة الوثائق الفاطمية ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية)

(٥) جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى ، مخطوطة لم تنشر بعد .

الأعلام وللحياة الفكرية فى الاسكندرية فى العصر الإسلامى بوجه عام ، ومحاضرة اليوم فيها تعريف مفصل بعلم من هؤلاء الأعلام ، وهو العالم المحدث أبو الطاهر بن عوف .

وميدان آخر من الميادين العلمية التى بذلت فيها بعض الجهد هو ميدان نشر الأصول التاريخية القديمة التى تؤرخ لمصر الإسلامية فى عصورها المختلفة وخاصة العصرين الفاطمى والأيوبى المملوكى ، فنشرت أربع كتب [1] لعميد مؤرخى مصر الإسلامية تقى الدين أحمد بن على المقريزى ، ونشرت الجزئين الأول والثانى من كتاب مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب [2] لجمال الدين ابن واصل ، ومحاضرة اليوم تلقى بعض الأضواء على تاريخ الاسكندرية فى أواخر العصر الفاطمى وأوائل العصر الأيوبى .

هذه هى الجهود العلمية التى بذلتها ولازلت أعمل فيها ، وهذه هى محاضرة اليوم ترون حضراتكم — كما سبق أن أشرت — أنها تتصل من أطرافها المختلفة بكل جهد من هذه الجهود .

أيها السادة

بقى أن أذكر كلمة سريعة عن المصطلحين المذكورين فى عنوان المحاضرة وهما : كلمة «أستاذ» وكلمة «مدرسة» ؛ فأستاذ كلمة فارسية الأصل معناها

---

(١) هذه الكتب الأربعة التى نشرتها تحت عنوان " مكتبة المقريزى الصغيرة " هى :
تقى الدين أحمد بن على المقريزى :
١ — نحل عبر النحل ، القاهرة ١٩٤٦
٢ — اتعاظ الحنفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفا ، القاهرة ١٩٤٨
٣ — الذهب المسبوك فى ذكر من حج من الخلفاء والملوك ، القاهرة ١٩٥٥
٤ — إغاثة الأمة بكشف الغمة (بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى زيادة) ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٠ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧

(٢) جمال الدين محمد بن سالم بن واصل :
مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٣ ، والجزء الثانى ، القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات وزارة التربية والتعليم المصرية ، إدارة الثقافة العامة ، إدارة إحياء التراث القديم) .

الماهر فى كل صنعة ، وقد حرفت فى اللغة العامية فأصبحت « أسطى » وذلك لأن اللغة العربية لاتعرف فى ألفاظها الجمع بين السين والذال لصعوبة النطق بهما معا ، وكل كلمة جُمع فيها بين هذين الحرفين إنما ترجع فى أصلها الى اللغة الفارسية ، مثل كلمة « ساذج » التى حرفناها فى اللهجة العامية كذلك إلى « سادة » .

وقد أطلق لقب أستاذ[1] فى الأغلب الأعم على الجهابذة الأعلام من رجال الفكر والتعليم فى العصر الإسلامى الوسيط ، ثم جدد استعماله بهذا المعنى فى جامعات مصر الحديثة .

أما المدرسة فهى مصطلح لم يعرفه العالم الإسلامى إلا فى القرن الخامس الهجرى (١١ م) ، فقد كان المسجد هو المعهد العلمى فى العصر الإسلامى الأول ، فى صحنه وفى أركانه تعقد حلقات العلم ويدرس الطلاب .

أما المدرسة باعتبار كونها مبنى مخصصا للدرس يضم عددا من الطلاب المتفرغين للدراسة وعددا من المدرسين المتفرغين للتدريس على أن تكفل هؤلاء وأولئك الدولة أو مؤسس المدرسة ، فتصرف لهم الرواتب أو الجامكيات من إيراد أو وقف ثابت مخصص للمدرسه ، أقول إن مصطلح المدرسة بهذا المفهوم وبهذا المعنى لم يعرفه العالم الإسلامى إلا فى القرن الخامس الهجرى ، وخاصة عندما أنشأ نظام الملك – وزير السلطانين السلجوقيين ألب أرسلان وملك شاه – مدارسه النظامية ، وكانت أكبرها وأهمها نظامية بغداد .

---

(١) وقد استعمل هذا المصطلح فى مصر فى العصر الفاطمى بمعنى آخر ، فكان يطلق على كبار أمراء الجيش الذين يلون الوظائف الخاصة بالخليفة ، وكان الأساتذة على مراتب وأجلهم الأساتذة المحنكون وهم الذين يدورون عمائمهم على أحناكهم كما تفعل العرب والمغاربة ، وكان من عاداتهم أنه إذا احتفل بتحنيك واحد منهم حمل إليه كل أستاذ من المحنكين بدلة كاملة من ثيابه وسيفاً وفرساً ، فيصبح لاحقاً بهم ، وفى يده مثل ما فى أيديهم . أنظر : (صبح الأعشى ، ج ٣ ، ص ٤٧٧) .

ثم انتشرت حركة انشاء المدارس فى الشام على أيدى الأتابكة — وخاصة نور الدين محمود بن زنكى — ، وفى مصر ومايتصل بها من بلدان على أيدى الأيوبيين والمماليك .

والذى نحب أن ننبه اليه الأذهان أن المدارس إنما انشئت أول ما أنشئت لدوافع سياسية مذهبية ، لمحاربة المذهب الشيعى أولا ، وللدعوة للمذهب السنى ثانيا ، ويكفى ليستبين صدق هذه النظرية أن نعرف أن السلاجقة مؤسسى هذه الحركة كانوا سنة مغالين فى سنيتهم ، وأن الدول التى أكملت الحركة ورعتها وانشأت العشرات من المدارس فى كل ركن من أركان الشرق الأوسط الإسلامى كانت دولا سنية كذلك .

بقى الآن بعد هذه التقدمة السريعة أن ننتقل إلى موضوع المحاضرة .

أول أستاذ

لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية

المعروف المتواتر أن حركة إنشاء المدارس فى مصر الاسلامية بدأت مع قيام الدولة الأيوبية فيها ، وذلك حينما أسس صلاح الدين يوسف ابن أيوب وأفراد أسرته وكبار رجال دولته المدارس المختلفة فى الفسطاط والقاهرة وغيرهما من مدن مصر .

وكان صلاح الدين بانشائه هذه المدارس يتبع سياسة موضوعة ، وينفذ خطة مرسومة للقضاء على المذهب الشيعى ، ونشر المذهب السنى ، مقتفيا فى ذلك سياسة أستاذه نور الدين محمود بن زنكى ؛ ففى سنة ٥٦٦ هـ أنشأ صلاح الدين — وهو بعد لا يزال وزيرا للخليفة الفاطمى العاضد — مدرسته الناصرية [1] الأولى فى الفسطاط لتدريس المذهب الشافعى ؛ يقول المقريزى فى حديثه عن هذه المدرسة : « وكان هذا من أعظم ما نزل بالدولة » ، ثم يعقب على هذا بقوله : « **وهى أول مدرسة عملت بديار مصر** » [1]

وهذه الجملة الأخيرة تحتاج إلى تحقيق وتصحيح ، ذلك أن ابن خلكان يقول فى ترجمته للعادل أبى الحسن على بن السلار — وزير الظافر الفاطمى — :

---

(١) فى نفس السنة التى أنشأ فيها صلاح الدين المدرسة الناصرية ، بل وفى نفس الشهر (المحرم ٥٦٦) أنشأ مدرسة أخرى فى الفسطاط — هى المدرسة القمحية — لتدريس المذهب المالكى ، ثم بنى بعد ذلك المدرسة السيوفية بالقاهرة فى سنة ٥٧٢ هـ ، ثم حذا حذوه أمراء أسرته ورجال دولته ، فأنشأ ابن أخيه تقى الدين عمر بن شاهنشاه مدرسته التقوية — أو منازل العز — فى الفسطاط لدراسة المذهب الشافعى ، كما أنشأ مدرستين أخريين فى الفيوم ؛ وبنى العادل أبو بكر — أخو صلاح الدين — مدرسته العادلية بالفسطاط وخصصها لدراسة المذهب المالكى ، وهكذا ؛ راجع : (المقريزى : الخطط ، ج ٤ ، ص ١٩٣ — ١٩٥) و (ابن دقاق : الانتصار ، ج ٤ ، ص ٩٣ — ٩٤) و (ابن جبير : الرحلة ، ص ٤٢) و (Enc. Isl. art : Masjid)

«وكان ظاهر التسنن ، شافعى المذهب ، ولما وصل الحافظ أبو طاهر أحمد السِلَفى إلى ثغر الاسكندرية المحروس وأقام به ، ثم صار العادل المذكور واليا به (أى الثغر) ، احتفل به وزاد فى إكرامه ، وعَمَّر له هناك مدرسة فوّض تدريسها إليه ، وهى معروفة به إلى الآن ، ولم أرَ بالاسكندرية مدرسة للشافعين سواها »[1]

ومن الممكن أن يقال — اعتمادا على نص ابن خلكان هذا — أن ابن السلار — لا صلاح الدين — هو أول من أوجد المدارس بديار مصر ، وأن الاسكندرية هى أول مدينة مصرية عرفت المدارس ، وذلك لأن ابن السلار كان — كما يذكر ابن خلكان — سنيا شافعيا ، كما كانت له اتصالات سياسية بنور الدين محمود بن زنكى فى الشام[2]

ونحن نستطيع أن نقول إن قول ابن خلكان لا يزال يحتاج — كما احتاج قول المقريزى — إلى تحقيق وتصحيح.

حقيقة إن الاسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس ، ولكن مدرسة السلفى لم تكن أول مدرسة أنشئت فى الاسكندرية ، وإنما سبقتها مدرسة أخرى هى المدرسة الحافظية التى أنشأها رضوان بن ولخشى — وزير الخليفة الحافظ الفاطمى — للفقيه المالكى أبى الطاهر بن عوف ، وقد بنيت هذه المدرسة الحافظية قبل المدرسة السلفية باثنتى عشرة سنة ،

---

(١) (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢ ، ص ٧٦ - ٧٧ - ترجمة ابن السلار) وانظر أيضا : (عبد اللطيف حمزة : الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول ، ص ٨٢ و ١٥٨) و (المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحفنا ، ص ١٤٣ ب) ؛ ولترجمة السلفى انظر : (السبكى : طبقات الشافعية ، ج ٤ ، ص ٤٣) و (السيوطى : طبقات الحفاظ ، ج ٢ ص ٣٩) و (السيوطى : طبقات المفسرين ، ص ٥٦) و (السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٦٥) و (الذهبى : تذكرة الحفاظ ، ج ٤) و (ابن العماد : شذرات الذهب) .

(٢) انظر : (أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، ص ٧) ، ويقول (حسن إبراهيم حسن : الفاطميون فى مصر ، ص ٢٩٦) إن النزاع بين ابن السلار وابن مصال فى سبيل الوزارة إنما كان فى الحقيقة نزاعا بين السنيين والشيعيين ، وكان ابن السلار يطمع فى مساعدة نور الدين ، ذلك الرجل السنى المتعصب لمذهبه ، لنشر مذهب أهل السنة فى مصر بدل مذهب الشيعة .

فقد بنيت الأولى فى سنة ٥٣٢ ﻫ (١١٣٧ – ١١٣٨ م)، وبنيت الثانية فى سنة ٥٤٤ ﻫ (١١٤٩ م).

ورغم ما لهذه المدرسة الحافظية من أهمية بالغة، لكونها أول مدرسة أنشئت فى الاسكندرية بل فى مصر كلها، فإن أحدا من المؤرخين القدامى أو المحدثين لم يشر إليها أو يعنى بالتأريخ لها.

وأبو الطاهر بن عوف هو إسماعيل بن مكى بن إسماعيل بن عيسى ابن عوف الزُهْرى، وينتهى نسبه إلى عبد الرحمن بن عوف الصحابى الجليل، وقد كان شيخ المالكية فى مدينة الاسكندرية طوال القرن السادس الهجرى (١٢ م) دون منازع؛ فقد ولد سنة ٤٨٥ ﻫ (١٠٩٢ م) وتوفى سنة ٥٨١ ﻫ[1] (١١٨٥ م) عن ست وتسعين سنة.

وصفه السيوطى بأنه «صدر الإسلام»، وقال إنه تفقه على أبى بكر الطرطوشى[2]، وسمع منه؛ وتخرج به الأصحاب[3].

---

(١) (ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، ج ٦، ص ١٠٠) و (السيوطى: حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٩٢)

(٢) راجع ترجمة الطرطوشى فى: (ابن فرحون: الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، ١٣٥١ ﻫ، ص ٢٧٦ – ٢٧٨) و (ابن بشكوال: كتاب الصلة، مجريط، ١٨٨٣، ج ٢، ص ٥١٧ – ٥١٨) و (المقرى: نفح الطيب) و (ابن خلكان: الوفيات، ج ٣، ص ٣٩٣ – ٣٩٥) و (ياقوت: معجم البلدان، مادة: طرطوشة) و (الحميرى: صفة جزيرة الأندلس – عن كتاب الروض المعطار فى خبر الأقطار – ، نشر بروفنسال، القاهرة ١٩٣٧، ص ١٢٤ – ١٢٥) و (ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، ج ٥، ص ٢٣١ – ٢٣٢) و (السيوطى: حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٩٢) و (الزركلى: الأعلام) و (المقريزى: اتعاظ الحنفا، مخطوطة طوب قبوسراى، ص ١٢٤ ا – ١٢٥ ا) و (المرتضى الزبيدى: اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، المطبعة الميمنية، ١٣١١، المقدمة) و (ابن عذارى: البيان المغرب، ص ٧٤ – ٧٥) و (ابن الأثير: الكامل، ج ١١، ص ٩٠) و (الضبى: بغية الملتمس، رقم ٢٩٥) و (الطرطوشى: سراج الملوك) و (على مبارك: الخطط التوفيقية، ج ٧، ص ٧٠) و (جمال الدين الشيال: الاسكندرية، طبوغرافية المدينة وتطورها، ص ٢١٧) و (الشيال: أعلام الاسكندرية فى العصر الإسلامى، مخطوطة لم تطبع بعد)

(M. Ben Chaneb : *Etudés sur Les Personnages Mentionnés dans l'Idjâza du Cheikh Abd al - Qâdir el Fasy. Paris, 1907. P. 133, 169 - 170. and the literature quoted).*

(٣) السيوطى: حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٩٢

وقال أبو الحسن على بن الحميرى :

«كان ابن عوف – رحمه الله تعالى – إمام عصره وفريد دهره فى الفقه على مذهب مالك – رحمه الله – ، وعليه مدار الفتوى ، وجمع إلى ذلك الورع والزهد ، وكثرة العبادة ، والتواضع التام ، ونزاهة النفس» (١)

وقال عالم الاسكندرية ومؤرخها منصور بن سُلَيْم (٢) :

« كان (ابن عوف) من العلماء الأعلام ، ومشايخ الإسلام ، ظاهر الورع والتقوى ، كتب عنه الحافظ السِلَفى ، وروى عنه شرف الدين بن المقدسى » (٣)

وبيت ابن عوف بيت مصرى سكندرى أصيل ، نبغ فيه أكثر من عالم ملأوا المدينة علما ، قال منصور بن سليم :

---

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥

(٢) هو أبو المظفر وجيه الدين منصور بن سليم بن منصور بن فتوح الهمذانى الاسكندرى ، محتسب الاسكندرية ، ولد فى ثامن صفر سنة ٦٠٧ هـ ، وأخذ عن الكثيرين ، ورحل إلى الشام والعراق ، واعتنى بالحديث والفقه والرجال والتاريخ ، وجمع لنفسه معجما ، وكتب تاريخا كبيرا لمدينة الاسكندرية ، ذكر السبكى والذهبى أنه كان فى مجلدتين ، وذكر السخاوى أنه كان فى أربع مجلدات ؛ توفى فى الحادى والعشرين من شوال سنة ٦٧٣ هـ. وتاريخه لمدينة الاسكندرية مفقود – للأسف الشديد – ؛ وقد كنت عثرت منذ سنوات فى (فهارس المخطوطات العربية بمكتبة أياصوفيا باستانبول ، ١٣٠٤ هـ) على ما يفيد وجود نسخة خطية من هذا الكتاب بهذه المكتبة فى جزئين تحت رقمى ٣٠٠٣ و ٣٠٠٤ ؛ وبادرت فى ذلك الحين بالكتابة إلى المستشرق الألمانى ريتر Ritter – وكان يقيم حينذاك فى استانبول – استوضحه حقيقة هذه المخطوطة ، ولكنه كتب إلى يقول إن الكتاب مفقود ، وإن الكتاب الموجود مكانه ، والذى يحمل رقمه ، هو «قصة الاسكندر الرومى وسياحاته ودخوله فى الظلمة باحثا عن ماء الحياة» ؛ وللتعريف بمنصور بن سليم راجع : (الذهبى : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، مخطوطة دار الكتب المصرية ، وفيات سنة ٦٧٣ ، ص ٣٩٦) و (الذهبى : تذكرة الحفاظ ، ج ٤ ، ص ٢٤٩) و (ابن العماد : شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٤١) و (السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٥٧) و (ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٤٧) و (المقريزى : السلوك ، ج ١ ، ص ٦١٩) و (السخاوى : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص ١٢٢) و (حاجى خليفة : كشف الظنون) و (الشيال : الاسكندرية ، ص ٢٠٦–٢٠٧) و (السلامى ؛ منتخب المختار ، نشر العزاوى ، بغداد ، ١٩٣٨ ، ص ٢٢٩ – ٢٣١) (Brockelmann : *Geschichte der Arabichen Litteratur, Supp. vol I. P. 573 - 574*),

(٣) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

« وبيت ابن عوف بثغر الاسكندرية بيت كبير شهير بالعلم ، كان فيه جماعة من الفقهاء ، قال الشيخ شهاب الدين بن هلال : سمعت أنه اجتمع منهم سبعة فى وقت واحد ، وكانوا إذا دخلوا على الإمام أبى على سند بن عنان [١] — مؤلف كتاب الطراز — يقول : « أهلا بالفقهاء السبعة » ، تشبيها لهم بالفقهاء السبعة أئمة المدينة النبوية » [٢]

وقد أخذ ابن عوف عن الكثيرين من الفقهاء المالكية بالاسكندرية ، وخاصة عن أبى بكر الطرطوشى ، ولا عجب فى هذا ، فقد كان ابن عوف ربيب الطرطوشى ، وكان الطرطوشى تزوج خالة ابن عوف [٣]

وشهد أبو الطاهر بن عوف نهاية الدولة الفاطمية الشيعية وقيام دولة صلاح الدين فى مصر فى سنة ٥٦٧ هـ ، وقد زار صلاح الدين الاسكندرية فى سنة ٥٧٧ هـ ، وحرص فى هذه الزيارة أن يحضر هو وأولاده وكبار رجال دولته دروس أبى الطاهر بن عوف ، وسمعوا عليه جميعا « موطأ مالك » بروايته عن أستاذه الطرطوشى .

روى خبر هذه الزيارة وهذا السماع العماد الأصفانى ، فقد كان مصاحبا لصلاح الدين فيهما ، قال :

---

(١) كان أبو على سند بن عنان بن إبراهيم الأزدى أنبغ تلاميذ الطرطوشى وأقربهم اليه ، وكان كأستاذه مالكى المذهب ، وقد سمع منه وأخذ عنه ، ولازم حلقته سنين طويلة ، وقد رشحته مؤهلاته لأن يخلف أستاذه الطرطوشى فجلس فى حلقته ومدرسته بعده يلقى الدروس فى العلوم المختلفة وخاصة فى فقه مالك ، وظل يدرس إحدى وعشرين سنة بعد وفاة أستاذه الطرطوشى إلى أن توفى سنة ٥٤١ هـ ، ودفن بالقرب من قبر الطرطوشى ، ولا يزال قبره ومسجده موجودين فى الاسكندرية حتى اليوم ، وقد ألف سند بن عنان كتاب « الطراز » فى ثلاثين مجلدا فى شرح « المدونة » ، وهى من أمهات الكتب فى فقه مالك ، انظر : (ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ١٢٦ – ١٢٧) و (السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢١٣) و (الشيال : أعلام الأسكندرية فى العصر الإسلامى ، مخطوطة لم تنشر بعد)

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٦

" وتوجه السلطان بعد شهر رمضان (٥٧٧ هـ) إلى الاسكندرية على طريق البحيرة ، وخيّم عند السوارى ، وشاهد الأسوار التى جدّدها ، والعمارات التى مهّدها ، وأمر بالاتمام والأهتمام ، وقال السلطان : نغتنم حياة الشيخ الإمام أبى طاهر بن عوف ؛ فحضرنا عنده ، وسمعنا عليه موطأ مالك – رضى الله عنه – بروايته عن الطرطوشى ، فى العشر الأخيرة من شوال ، وتمّ له ولأولاده ولنا به السماع " (١).

واعتقد الجميع أن صلاح الدين قد حصّل خيراً كثيرا بتتلمذه على ابن عوف وسماعه منه ، فقد أرسل القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى رسالة جميلة بليغة إلى صلاح الدين يهنئه فيها بهذا السماع، و يقارن فيها بين رحلة صلاح الدين هذه مع ولديه لسماع الموطأ على ابن عوف ، ورحلة هارون الرشيد مع ولديه لسماع نفس الكتاب على مؤلفه الإمام مالك ، وفيما يلى نص الرسالة :

" أدام الله دولة المولى الملك الناصر ، صلاح الدنيا والدين ، سلطان الإسلام والمسلمين ، محيى دولة أمير المؤمنين ، وأسعده برحلته للعلم وأثابه عليها ، وأوصل ذخائر الخير إليه وأوصله إليها ، وأوزع الخلق شكرا لنعمته فيه فإنها نعمة لا توصل إلى شكرها إلا بايزاعه ، وأودع قلبه نور اليقين فإنه مستقر لا يودع فيه إلا ما كان مستندا إلى إيداعه ولله فى الله رحلتاه ، وفى سبيل الله يوماه ، وما منهما إلا أغر محجل .

والحمد لله الذى جعله ذا يومين : يوم يسفك دم المحابر تحت قلمه ، ويوم يسفك دم الكافر تحت علَمه ؛ فى الأول

---

(١) أبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤

يطلب حديث المصطفى – صلى الله عليه وسلَّم – فيجعل أثره عينا لا تستتر ، وفى الثانى يحفل لنصرة شريعة هداه على الضلال فيجعل عينه أثرا لايظهر .

وقد استغرق الناس همم العلماء فى رحلتهم لنقل الحديث وسماعه ، والموالاة فى طلب ثقته وانتجاعه ، وصنفوا فى ذلك تصانيف قصدوا بها التحريض للهمم والتنبيه ، والرفْعَ من أقدار أهله والتنويه ، فقالوا : رحل فلانٌ لسماع مسند فلان ، وسار زيد إلى عمرو على بُعْد المكان ، هذا وصاحب الرحلة قد نصب نفسه للعلم وشغل به دهره ، ووقف عليه فكره ، فلا يتجاذب عنان همته الكبائر ، فما القول فى ملكٍ خواطره كأبوابه مطروقة ، وأمور خلق الله كأمور دينه به معذوقة ، إذ هاجر إلى بقية الخير فى أضيق أوقاته ، وترك للعلم أشد ضروراته ، ووهب له أياما مع أنه فى الغزاة يحاسب لها نفسه على لحظاته وساعاته .

وما يحسب المملوكُ أن كاتب اليمين كتب قطُّ لملكٍ رحلةً فى طلب العلم إلا للرشيد هارون – رحمة الله عليه – ، على أنه خلط زيارة نبوية[1] بطلب ، ورحل بولديْه إلى مالك – رحمة الله عليه – لسماع هذا الموطأ ، الذى اتفقت الهمتان الرشيدية والناصرية على الرغبة فى سماعه ، والرحلة لانتجاعه ؛ وقد كان الرشيد سام مالكا – رحمه الله – أن يجعل له ولولديْه : الأمين والمأمون مجلسا خاصا لإسماع مصنفه ، فقال له ما معناه : إنها سُنَّةُ ابن عمك – صلى الله عليه وسلم – ، وغيرُك من سترها ، ومثْلُك من نشرها ؛ فهذه رحلة ثانية فى الزمان وأولى فى الإيمان ، يكتبها الله للمولى بقلم كاتب اليمين ، ويقوم

(١) الأصل : « زيارة نبوته » ، وما هنا قراءة ترجيحية .

فيها مقام الرشيد ، ويقوم عليُّه وعثمانُه [1] مقامَ ولديه المأمون والأمين .

وكان أصل الموطأ بسماع الرشيد على مالك ـ رحمة الله عليه ـ فى خزانة الكتب المصرية [2] ، فإن كان قد حصل بالخزانة الناصرية فهو بركة عظيمة ، ومنقبة كريمة ، وذخيرة قديمة ، وإلا فليلتمس .

وكذلك خطُّ موسى بن جعفر فى فتيا المأمون — رحمهما الله — كان أيضا فيها ، وكلاهما يُتبرك بمثله ، ويعلم به فضل العلم ، لا خلا المولى — أبقاه الله — من فضله .

وقف المملوكُ على ما بشّر به من صنع المولى وتوفيقه ، وصحة مزاجه فى طريقه ، وانقطاع ما كان من دم ، واسترواح القلب من كل هم ، وقد استفتحت هذا الطريق بكل فال ، مباركة البكر والفال ، مأثورة عن سيد البشر ، فمن ذلك صحة جسمه ، فلتهنه الصحة ؛ وفسحة قلبه ، دامت له الفسحة ؛ وانقطاع الدم ، وطريقه إلى الشام ينقطع بها الدم ، ويتصل النصر له وينتظم السلم ؛ وأخرى أنه رحل الى الموطأ رحم الله مالكه ، ويرحل فيما يطلب من الشام إلى الموطأ أسعد الله

---

(1) يقصد ولدى صلاح الدين : الأفضل على ، والعزيز عثمان ، فهما اللذان كانا معه فى هذه الرحلة وسمعا معه الموطأ على ابن عوف ، وكان عمر الأول وقتذاك اثنى عشرة سنة ، فقد ولد سنة ٥٦٥ هـ ، وكان عمر الثانى عشر سنوات ، فقد ولد سنة ٥٦٧ هـ . أنظر : (أبو شامة : الروضتين ، ج ١ ، ص ٢٧٦) و (ابن تغرى بردى : النجوم ، ج ٦ ، ص ١٢٧) و (المقريزى : السلوك ، ج ١ ، ص ١٤٤ و ١٩١) .

(2) يقصد خزائن الكتب الفاطمية التى كانت ملحقة بالقصر الشرقى الكبير ، وقد استولى عليها صلاح الدين فيما استولى عليه من ذخائر الفاطميين ومخلفاتهم ، وقد منح بعض هذه الكتب لخاصته وأمر ببيع الباقى ، والنص هنا يفيد حقيقة جديدة لم يشر إليها أحد ممن كتب عن هذه الخزائن ، وهى أن صلاح الدين ضم بعض هذه الكتب إلى خزانة الكتب الخاصة به ويسميها النص هنا " الخزانة الناصرية " ؛ وعن خزانة الكتب الفاطمية راجع : (المقريزى : الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ — ٢٥٥) و (ابن واصل : مفرج الكروب ، نشر جمال الدين الشيال ، ج ١ ، ص ٢٠٣) و (أبو شامة : الروضتين ، ج ١ ، ص ٢٠٠) .

به ممالكه ؛ والله تعالى يحقق الخبر ، ويصرف الضّير ، ويبارك لمولانا فى المقام والسير ، إن شاء الله "[1]

وأصبحت لابن عوف عند صلاح الدين منذ ذلك الحين مكانة كبيرة ، يجلّه ويحترمه ويقدره ويوقره ، وإذا اعترضته مشكلة من مشاكل الدين أو الدولة أرسل إليه يسأله الرأى والفتوى ، يؤكد هذا قول ابن فرحون :

" وكان السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب يعظّم ابن عوف ويراسله ويستفتيه ".

وقد روى الصفدى فى كتابه « نكت الهميان » قصة مراسلة من هذه المراسلات عند ترجمته للقاضى شرف الدين عبد الله بن أبى عصرون ، فقد أضرّ هذا القاضى آخر عمره أثناء توليه القضاء ، وثار الجدل حول جواز بقائه فى منصبه بعد إصابته بالعمى ، وكان ابن أبى عصرون نفسه حريصا على أن يظل قاضيا ، فألف رسالة أيّد فيها جواز أن يكون القاضى أعمى ، وهو رأى تقول به القلة من الفقهاء وترفضه الكثرة ، ويبدو أن صلاح الدين كان حريصا على ارضاء ابن ابى عصرون وعدم المساس بشعوره فى شيخوخته ، فأرسل يستفتى ابن عوف فى الأمر ، قال الصفدى :

" وكتب السلطان صلاح الدين بخطه إلى القاضى الفاضل يقول فيه : إن القاضى قال : إن قضاء الأعمى جائز ، فتجتمع بالشيخ أبى الطاهر بن عوف الاسكندرى ، وتسأله عما ورد من الأحاديث فى قضاء الأعمى "[2]

وكان صلاح الدين يستجيب لرأى ابن عوف ومشورته ، فقد أسرع بتلبية رغبته عندما أشار عليه بإعادة ضريبة الصادر ، وهى ضريبة كانت تفرض على تجارة الفرنج الصادرة من الاسكندرية ، وتوزع حصيلتها على فقهاء الثغر ، قال ابن فرحون :

---

(١) أبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤ — ٢٥

(٢) الصفدى : نكت الهميان ، ص ١٨٥ ؛ وراجع أيضاً مقدمة الكتاب ص ٦٠ فقد ناقش فيها هذا الموضوع من الناحية الفقهية ، أنظر كذلك : (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ — ٢٥٩) و (ابن واصل : مفرج الكروب ، نشر الشيال ، ج ٢ ، ص ١١٢) .

" وقيل إنه (أى ابن عوف) كان السبب فى تجديد الصادر[1] بثغر الاسكندرية ، وهو شئ وظّفه السلطان على تجار النصارى إذا صدروا من الاسكندرية ، زائدا على العشر ، رتّبه لفقهاء الثغر ، دنانير تصرف فى كل شهر ، وجعل له ناظرا وشهودا ، أوقفه عليهم وعلى ذريتهم "[1]

وقد أشارت المراجع إلى أن نشاط ابن عوف لم يكن مقصوراً على التدريس وحسب ، بل كان له نشاط مماثل فى ميدان التأليف ، فقد قال السيوطى : " وله مؤلفات " ؛ وقال ابن فرحون : " وله مصنفات " ، ثم أشار إلى اثنين من هذه المصنفات ، قال :

" قال ابن هلال : رأيت له مجلدا فى الرد على المتنصر ، وهو رجل يدّعى العلم وليس من أهله ، صنّف كتاباً سمّاه : « الفاضح » وأعتقد أنه نقض به الشريعة المحمدية ، وادعى فيها تناقضاً فى الأحكام ، وكان جاهلا مصحفا ، فمما صحّف : قوله – صلى الله عليه وسلم – : « ثمرة طيبة وماء طهور » بقوله : « خمرة طيبة » ؛ وقال : أنظر كيف يقول : « خمرة طيبة » ، وهو يُحَرِّم شرب الخمر .

... وللشيخ أبى الطاهر تذكرة المتذكرة فى أصول الدين ، وغير ذلك من التآليف "[2].

---

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص٩٦ ؛ هذا وقد كان فى الاسكندرية فى تلك العصور ساحة أومخازن كبيرة لتجارة الفرنج الصادرة مقابل الميناء الشرقية ، وتسمى هذه الساحة بالصادر ، وقد أشار إلى الصادر المؤرخ السكندرى محمد بن القاسم بن محمد النويرى فى كتابه الذى لا يزال مخطوطاً " الإلمام بالإعلام بما جرت به الأحكام المقضية " عند وصفه لموكب السلطان الأشرف شعبان عند زيارته للاسكندرية سنة ٧٧٠ هـ ، فهو يقول إن السلطان بعد دخوله من باب رشيد سار فيما كان يسمى وقتذاك بالمحجة العظمى – وهو ما نرجح أن يكون شارع فؤاد الأول الحالى أو الطريق الكانوبى القديم – ، ثم مر بمسجد أبى الأشهب ، وعطف عطفته فمر على دار ابن الحباب ، ومنها إلى جفار القصارين ، إلى الصادر ، إلى أن خرج من باب البحر . فالصادر تبعاً لهذا كان قريباً من باب البحر أى قريباً من منطقة المنشية الحالية ومن الميناء الشرقية . راجع : (الشيال : الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢٣٧) .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦

هذا هو ابن عوف ، أما مدرسته فلم أجد إشارة لها إلا عند المقريزى ، فقد قال فى كتابه « اتعاظ الحنفا » فى حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

" وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة فى ثغر الاسكندرية ، وجعل فى تدريسها الفقية أبا طاهر بن عوف "(١)

فتكون بذلك أول مدرسة أنشئت فى مدينة الاسكندرية ، بل مصر كلها ، فقد سبقت المدرسة السلفية باثنتى عشرة سنة .

وقد عثرت لحسن الحظ فى صبح الأعشى على السجل الصادر من الخليفة الحافظ لدين الله الفاطمى بتعيين ابن عوف مدرسا لهذه المدرسة ، وهو سجل ذو أهمية كبرى ، لأنه السجل الوحيد الذى وصلنا من العصر الفاطمى كله بتعيين مدرس ، وهو إلى هذا يتضمن معلومات جديدة عن هذه المدرسة التى لا نكاد نعرف عنها شيئاً :

– فهو يسميها « بالمدرسة الحافظية » نسبة إلى الخليفة الحافظ الذى أنشئت المدرسة فى عهده ، وإن كانت المدرسة بعد ذلك قد غلبت عليها شهرة مُدَرِّسها فعرفت فى المراجع المتأخرة باسم « المدرسة العوفية »(٢).

– وهو يحدد اسم الشارع الذى أنشئت فيه المدرسة وهو « شارع المحجة » ، فقد قال : « وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس بشارع المحجة » .

وقد حققنا فيما سلف هنا موقع هذا الشارع اعتماداً على نص للنويرى ذُكر فيه شارع المحجة ، ورجحنا أنه شارع فؤاد الأول الحالى(٣).

– وهو يذكر أن الوزير السيد الأجل (ولم يذكر اسمه) هو الذى أشار بإنشاء المدرسة ، ويشير إلى الأسباب التى دعت إلى إنشائها فيقول :

---

(١) المقريزى : اتعاظ الحنفا ، مخطوطة سراى ، ص ١٣٨ ب .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦

(٣) أنظر مافات هنا ص ١٩ ، هامش ٢

" ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزة ثغر الاسكندرية ـ حماه الله تعالى ـ على غيره من الثغور .. وهو يشتمل على القراء والفقهاء ، والمرابطين والصلحاء ، وأن طالبي العلم من أهله ومن الواردين إليه أو الطارئين عليه ، متشتتو الشمل ، ومتفرقو الجمع ، أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلددين ، ولم يرض أن يبقوا مذبذبين متبددين ، وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس منّاً عليهم وإنعاماً ، ومستقرا لهم ومقاماً ، ومثوى ووطنا ، ومحلا لكافتهم وسكناً "

ـ ويشير السجل أيضا إلى أن المدرسة بنيت بحيث تتخذ ـ إلى جانب التدريس ـ مأوى للطلاب وسكنا لهم ، فهى قد جعلت كما يقول النص : «مثوى لجميعهم ووطناً ، ومحلا لكافتهم وسكناً » .

ـ ونُصَّ فى السجل أيضاً على أن يصرف للطلبة مؤنتهم وكل ما يقوم بأودهم ويعينهم على التفرغ للدراسة « من عيش وغلة » ، وأن يطلق هذا كله من ديوان الخليفة .

ـ وأشير فى السجل إلى إسناد التقدمة فى المدرسة أى الإشراف عليها للفقية الرشيد جمال الفقهاء أبى الطاهر (ولم ينص على اسمه) ، وعلّل هذا الاختيار مخاطباً الفقية بقوله :

" لنفاذك وإطلاعك ، وقوتك فى الفقه واستضلاعك ، ولأنك الصدر فى علوم الشريعة ، والحال منها فى المنزلة الرفيعة ، والمشغل الذى اجتمع له الأصول والفروع ، ومن إذا اختلف فى المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع ، هذا مع ما أنت عليه من الورع والتقوى ".

ـ وحدّد السجل المواد التى تدرس بهذه المدرسة فقال إنها «علوم الشريعة» .
ـ وعهد السجل إلى الفقيه ابن عوف ـ إلى جانب التدريس ـ بالاشراف التام على شئون الطلاب ، وتوزيع المطلق عليهم ، وترك له الحرية التامة أن يقرّب منهم من ارتضى طريقته ، وأن يبعد من ينكر قضيته .

– ثم هو يوصى كبار الموظفين بالثغر من « الأمير المظفر ، والقاضى المكين ، وكافة الحماة والمتصرِّفين ، والعمال والمستخدمين » برعاية هذه المدرسة « ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم ، والاشتمال عليهم ، والاهتمام بمصالحهم ، والتوخى على منافعهم » .

– وفى ختام السجل نص طريف يشير إلى أن الأمر بتعيين المدرسين كانْ يتلى أولا على الكافة بالمسجد الجامع ، فهذه هى طريقة الإعلان والنشر الممكنة فى تلك العصور ، ثم يُخلَّد هذا السجل – أى يحفظ – بالمدرسة ، ليكون « حجة بما تضمنه » .

فهذه كلها أمور هامة خطيرة تقدم مادة جديدة قيمة للباحثين الذين يريدون تأريخا جدياً نافعاً للمدارس الإسلامية ، أو لنظام التربية والتعليم بوجه خاص فى مصر الإسلامية .

والسجل كما أورده القلقشندى فى « صبح الأعشى » ذُكر على أنه « سجل بتدريس » ؛ ولم ينص على اسم الخليفة ، أو الوزير ، أو المدرس الذى صدر الأمر بتعيينه ، أو كاتب الانشاء الذى كتبه ، أو التاريخ الذى كتب فيه .

وقد استطعنا نحن – عن طريق الدراسة التاريخية التحليلية المقارنة – أن نملأ هذه الثغرات ، وأن نقول مطمئنين إنه صدر عن الخليفة الفاطمى الحافظ لدين الله ، بإشارة من الوزير رضوان بن ولخشى ، بتعيين الفقية أبى الطاهر بن عوف مدرسا للمدرسة الحافظية بثغر الاسكندرية .

ففى السجل إشارة غامضة تشير إلى أنه صدر فى عهد الحافظ ، فقد جاء فى صدر السجل : « أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التى جعلته لدينه **حافظا** » ؛ وجاء فى السياق : « وخرجت أوامره بإنشاء **المدرسة الحافظية** »

أما الوزير الذى أشار ببناء المدرسة فإن اسمه لم يُذكر صراحة فى السجل ، وإنما ذكر بألقابه ، فقيل : « السيد الأجل الأفضل » ، وقد تحققنا أن هذه ألقاب رضوان بن ولخشى ، فقد قال المقريزى فى حوادث سنه ٥٣١ هـ عند

حديثه عن تولى رضوان الوزارة للحافظ : « وخلع عليه خلع الوزارة يوم الجمعة ثالث عشر جمادى الأولى ، ونعت بالسيد الأجل الملك الأفضل »[١].

أما الدافع الذى دفع الوزير رضوان إلى إنشاء هذه المدرسة الأولى لابن عوف الفقيه السنى المالكى فواضح غاية الوضوح ، وذلك أن رضوان نفسه كان – رغم وزارته لخليفة فاطمى شيعى – سُنيًّا ، قال المقريزى فى ترجمته له : « وكان رضوان سُنيًّا حسن الاعتقاد »[٢] ، وقال فى موضع آخر : « وأخذ (رضوان) يهين حواشى الخليفة إذا حضروا إليه ويقدح فى مذهبه ، لأنه كان سنيًّا ، وكان أخوه الأوحد إبراهيم إماميا »[٣]

---

(١) المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٣٧ ب ؛ هذا وقد أشار (أحمد أحمد بدوى : الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية ، ص ٥٤) إلى السجل موضوع الدراسة هنا ، ونفى أن يكون صدر لتعيين السلفى ، ثم قال : " والسجل يدل على أن الحافظية أنشئت فى عهد الوزير أحمد بن الأفضل " وهذا خطأ واضح أدى إليه عدم التحقق أو التثبت .

(٢) المقريزى : المرجع السابق .

(٣) المقريزى : المرجع السابق ، ص ١٣٨ أ ؛ هذا ويبدو أن رضوان كان عظيم الثقة بأبى الطاهر بن عوف ، يلجأ إليه فى الملمات ، ويستشيره فى المشكلات الكبرى ، فقد استطرد المقريزى يروى أخبار النزاع القائم بين الخليفة الحافظ ووزيره رضوان ، قال : " فلما كثر ذلك منه انزعج الخليفة ... فتنافر كل منهما من الآخر ، وكان رضوان خفيفاً طائشاً لا يثبت فهم بخلع الحافظ وقال : « ما هو بخليفة ولا إمام ، وإنما هو كفيل لغيره ، وذلك الغير لم يصح » ، وأحضر الفقيه أبا الطاهر بن عوف وابن أبى كامل فقيه الإمامية ، وابن سلامة داعى الدعاة ، وفاوضهم فى الخلع واستخلاف شخص عينه لهم ، وألزم كلا منهم أن يقول ما عنده ؛ فقال ابن عوف : « الخلع لا يكون إلا بشروط تثبت شرعاً » .

وقال ابن أبى كامل : « السلطان – أبقاه الله – يحملنى على أن أتكلم على غير مذهبى فى الإمامة ؟ »

قال : « لا ، بل على مذهبك »

فقال : « مذهبى معلوم » ، يعنى أن الإمامية لا يعتقدون فى صحة الخلافة فى بنى اسماعيل بن جعفر ، لموته فى حياة أبيه ، وانتقال الإمامة للحاضر من أخوته ، ولأنه لا ينبغى لمن لم تكن له إمامة أن يخلع ، فتخلص من هذا .

وقال الداعى : « أنا داعى القوم ومولى لهم ، وما يصح لى خلعه ، فإنى أصير فيما مضى كأنى أدعو لغير مستحق ، فأكون قد كذبت نفسى ، فلا أقبل الآن ، واستخصم بذلك ، ولا يؤثر قولى فيما تريدون ، ولم تجر العادة على الفاطميين بالخلع حتى نتأسى به »

فقابله على هذا القول بالسب ، وأقامه أقبح قيام ... الخ " .

وجاء فى السجل إشارة إلى أن المدرس المقصود هو أبو الطاهر بن عوف وإن كانت قد ذكرت كنيته دون اسمه ، قال : « واستقرت التقدمة فى هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر[١] » .

وقد كانت الجملة التى ذكرها المقريزى عن إنشاء المدرسة هى المفتاح الذى هدانا إلى هذا التحقيق كله ، فقد قال حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

« وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة فى ثغر الاسكندرية ، وجعل فى تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف »[٢]

أما كاتب الإنشاء الذى كتب هذا السجل فإنا نرجح أن يكون أبو القاسم ابن الصيرفى فقد كان كاتب الإنشاء فى عهد الخليفة الحافظ ، وكتب عدداً كبيرا من السجلات التى وصلتنا عن عهد هذا الخليفة ، وظل يتولى هذا المنصب إلى أن توفى فى سنة ٥٤٢ هـ

وفى سنة ٥٨١ هـ توفى ابن عوف ودفن فى الاسكندرية ، ولكننا نبحث اليوم عن مدرسته أو عن قبره فلا نجد لهما أثرا ، وهكذا فعل النسيان والإهمال بعالمٍ ملأ المدينة علما ، وقضى حياته الطويلة كلها يعلم ويدرس ويؤلف وينفع الناس ؛ فهل لى أن أطمع فى أن يسمى مدرج من مدرجات المبنى الجديد لكلية الآداب باسم هذا العالم « ابن عوف » .

ولأهمية السجل الصادر بتعيين أبى الطاهر بن عوف مدرسا لأول مدرسة أنشئت فى مدينة الاسكندرية فى العصر الإسلامى آثرنا نشر نصه كاملا فيما يلى نقلا عن : (القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ١٠ ، ص ٤٥٨-٤٥٩)

---

(١) يشترك الحافظ أحمد بن محمد السلفى مع ابن عوف فى الكنية ، فكل منهما يكنى بأبى الطاهر ، ولهذا ظن البعض أن هذا السجل صدر باسم أبى الطاهر السلفى ولتعيينه بالمدرسة التى أنشئت له بثغر الاسكندرية أيضاً فى أواخر العصر الفاطمى ، ولكن المدرسة السلفية أمر بإنشائها الوزير العادل ابن السلار فى سنة ٥٤٤ هـ فى عهد الخليفة الظافر ، وسميت أول أمرها بالمدرسة العادلية ثم عرفت فيما بعد باسم المدرسة السلفية . راجع : (المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٤٣ ب) .

(٢) المقريزى : مخطوطة اتعاظ الحنفا ، ص ١٣٨ ب .

سجل بتدريس

«... أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التى جعلته لدينه حافظا، ولمصالح أمور المسلمين ملاحظا، ولما عاد بشمول المنافع لهم مواترا، وبما أحظاهم عنده تبارك وتعالى معينا وعليه مثابرا؛ لايزال يوليهم إحسانا وفضلا ومنّا، ويسبغ عليهم إنعاما لم تزل تسم (؟) هممهم إلى أن تتمنّى، وقد يسّر الله تعالى لخلافته ودولته، ووهب لإمامته ومملكته، من السيد الأجل الأفضل، أكرمَ ولىّ ضاعف تقواه وإيمانه وأكمل صفىّ وَقَفَ اهتمامه واعتزامه على مايرضيه سبحانه، وأعدل وزير لم يرضَ فى تدبير الكافة بدون الرتبة العليا، وأفضلَ ظهير ابتغى فيما آتاه الله الدارَ الآخرةَ ولم يَنْسَ نصيبَه من الدنيا؛ فهو يظافر أمير المؤمنين على ماعمّ صلاحُه عمومَ الهواء، ويفاوضُ حضرته فيما يستخلص الضمائرَ بما يرفع فيه من صالح الدعاء.

ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزةُ ثغر الاسكندرية -حماه الله تعالى- على غيره من الثغور، فإنه خليقٌ بعناية تامة لاتزال تُنْجد عنده وتَغُور: لأنه من أوْقى الحصون والمعاقل، والحديثُ عن فضله وخطير محله لاتهمة فيه للراوى والناقل؛ وهو يشتمل على القراء والفقهاء، والمرابطين والصلحاء؛ وأن طالبى العلم من أهله ومن الواردين إليه، والطارئين عليه، متشتتو الشمل، متفرقو الجمع؛ أبى أميرُ المؤمنين أن يكونوا حائرين متلددين؛ ولم يَرضَ لهم أن يبقوا مذبذبين متبددين؛ وخرجت أوامرُه بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس بشارع المحجَّة منًّا عليهم وإنعاما، ومستقراً لهم ومُقاما؛ ومثوىً لجميعهم ووطنا، ومحلا لكافتهم وسكنا.

فجدَّد السيدُ الأجلُّ الأفضلُ — أدام الله قدرتَه — الرغبةَ إلى أمير المؤمنين فى أن يكون ماينصرف إلى مؤونة كل منهم والقيام بأوَدِه ، وإعانته على ماهو بسبيله وبصدده ، من عَيْن وغلّة ، مطلقا من ديوانه ، واسترفد أمير المؤمنين المثوبةَ فى ذلك ، فأجابه جريا على عادة إحسانه .

واستقرت التقدمة فى هذه المدرسة لك أيها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر : لنفاذك واطلاعك ، وقوتك فى الفقه واستضلاعك ، ولأنك الصدرُ فى علوم الشريعة ، والحالُّ منها فى المنزلة الرفيعة ، والمشتغلُ الذى اجتمع له الأصولُ والفروع ؛ ومَنْ إذا اختُلِفَ فى المسائل والنوازل كان إليه فيها الرجوع ، هذا مع ما أنت عليه من الورَع والتُّقى ، وأن مُجارِيكَ لايكون إلا ناكصا على عَقِبه مخفقا ؛ وأمر أميرُ المؤمنين أن تُدرِّسَ علومَ الشريعة للراغبين ، وتعلم ما علَّمك الله إياه لمن يريد ذلك من المؤثِرين والطالبين ، وخرج أمرهُ بكتْب هذا المنشور بذلك شدًّا لأزْرك ، وتقويةً لأمرك ، ورَفْعا لذكرك .

فأخلِصْ فى طاعة الله سرا وجهْرا ، فإنه تعالى يقول فى كتابه :

« وَمَنْ يتقِ الله يُكَفِّرْ عنْهُ سيئاتِه ويُعْظِمْ له أجْرا » .

واعتمدْ توزيعَ المطْلَق عليهم ، وتقسيمَه فيهم على حسَب مايؤدى اجتهادُك إليه ، ويوقِفُك نظرُك عليه ، وقرِّبْ مَنْ ارتضيت طريقته ، وأبْعِد من أنكرت قضيته فقد وُكِلَ ذلك إليك ، وعُدِق بك من غير اعتراضٍ فيه عليك .

فمن قرأه أو قُرِئ عليه من : الأمير المظَفَّر ، والقاضى المكين – أدام الله تأييدهما – ، وكافّة الحماة والمتصرفين ، والعُمَّال والمستخدمين ، فليعتمد رعاية المدرسة المذكورة ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم ، والاشتمال عليهم ، والاهتمام بمصالحهم ، والتوخى على منافعهم .

وليُتْلَ هذا المنشورُ على الكافّة بالمسجد الجامع ، وليُخَلَّد بهذه المدرسة حُجّةً بما تضمّنه ، إن شاء الله عز وجل » .

جمال الدين الشيال

أول كتاب
فى نحـــــــو العربية

محاضرة الأستاذية

" ألقاها "

الدكتور حسن عون

أستاذ كرسى العلوم اللغوية بجامعة الاسكندرية

[يونيه سنة ١٩٥٧]

إذا كانت قيمة الكتب تقاس بالزمن فان الكتاب الذى هو موضوع حديثنا اليوم يعتبر الأول من نوعه ؛ وإذا كانت قيمتها تقاس بما فيها من غزارة فى المادة ، ومن سعة فى المعرفة ومن دقة فى التحليل مع استيعاب فى النظر ، ومن عمق فى التفكير مع ايضاح فى العرض فان نفس الكتاب الذى نتحدث بشأنه الآن يعتبر أيضاً الأول من نوعه ؛ وإذا كانت قيمتها تقاس بما تحدثه فى المجتمعات الأنسانية من ثورة عقلية ، أو بما يترتب على وجودها من انتقال المعارف من طور إلى طور آخر ، أو بما تثيره فى المجتمع من بحث ونقاش وجدل ، أو بما توحى به لدى العلماء ورجال الأدب من شروح ونقد وتعليقات فان نفس الكتاب الذى نقدمه بين أيديكم اليوم ونحاول ، قدر المستطاع ، أن نرسم لكم خطوطه الرئيسية يعتبر أيضا الأول من نوعه .

هذا الكتاب الذى يجمع كل ذلك ، بل وأكثر من ذلك ، والذى هو موضوع حديثنا الآن إنما هو كتاب سيبويه .

لسنا نعرف بالضبط ، تاريخ البدء فى تأليف هذا الكتاب ، كما لا نعرف كذلك تاريخ الفراغ من تأليفه ؛ فالروايات فى ذلك متناقضة متباينة ، وليس هناك من دليل مادى أو وثيقة تاريخية يمكن الاعتماد عليها اعتمادا يقينيا ؛ غير أن أشهر الروايات وأولاها بالاعتبار هى تلك التى تقول بأن الفراغ من تأليفه كان قبيل وفاة سيبويه ؛ وذلك استنادا إلى ما هو معروف من أن سيبويه قد توفى قبل أن يتمكن من قراءة كتابه على الناس ، وقبل أن يتمكن الناس من قراءته على مؤلفه ، شأن ما كان متبعاً عند العلماء فى ذلك العصر . ووفاة سيبويه على أرجح الأقوال كانت فى نحو الثمانين بعد المائة من الهجرة ، أى فى أواخر القرن الثامن الميلادى . وظل هذا الكتاب عند الخاصة من الناس يدرسونه دراسة شخصية ، ويحرصون عليه أشد الحرص ، ويستنسخون منه عدة نسخ تنتقل من بيت الى آخر ومن مكتبة إلى أخرى حتى جاء عصر أبى الحسن الأخفش فكان أول

من تصدى من العلماء لقراءة هذا الكتاب على الناس ؛ ومن هنا استحق أن يلقب بالوارث لعلم سيبويه ؛ وقد توفى أبو الحسن هذا فى سنة ٣١١ هجرية .

وتعددت النسخ المخطوطة من هذا الكتاب ، وأخذت تتبادلها أيدى العلماء والمهتمين بالدراسات اللغوية لا من أسرة الى أخرى فحسب بل من بلد إلى آخر ؛ فانتقلت نسخ منه إلى الشام ، وأخرى إلى مصر ، كما انتقلت نسخ منه إلى بلاد المغرب ، وأخرى إلى الأندلس . ونستطيع أن نقف على أصداء ذلك كله فيما ألفه علماء اللغة والنحو فى هذه البلاد جميعاً .

ومنذ أخذت بوادر الانحلال السياسى فى البلاد العربية تظهر فى العصور الوسطى نال هذا الكتاب ما نال غيره من آثار الحضارة العربية ، فضاع كثير من نسخه ، وبقى بعضها حبيساً فى دور الكتب ولدى قلة من العلماء ؛ وأصبحت جمهرة الدارسين لا ترى نسخ هذا الكتاب ، ولا تعرف من شأنه سوى ما تتناقله الكتب عنه ، وترويه من شواهده وآرائه .

وفى أواخر القرن التاسع عشر ألقت النهضة الحديثة قبسا من أضوائها على هذا الكتاب فبحث عنه العلماء حتى اهتدوا إلى أماكن وجوده ، وأعطوه جانبا من العناية فنشر وطبع فى بلاد مختلفة : طبع فى باريس خلال سبع سنوات ، أى ما بين سنة ١٨٨٣ م وسنة ١٨٨٩ م[١] ؛ وطبع فى كلكته سنة ١٨٨٧ م ؛ وطبع فى مصر سنة ١٨٩٦ م ؛ ثم نقل[٢] إلى الألمانية وطبع فى برلين ما بين سنة ١٨٩٤ ، سنة ١٨٩٨ م .

ولم نقف حتى الآن على كتاب آخر فى نحو العربية أسبق من كتاب سيبويه بالرغم من الروايات التى تحاول اثبات مؤلف فى النحو

---

(١) كان هذا الطبع بعناية المستشرق ديرنبورج .

(٢) كان هذا النقل بواسطة الدكتور ياهين .

لأبى الأسود الدؤلى ،[1] ومؤلفين آخرين لعيسى بن عمر الثقفى ،[2] وهما الجامع والأكمال ؛ كما لم نقف أيضا حتى الآن على كتاب آخر فى نحو العربية أوفى من كتاب سيبويه .

وظروف تأليف هذا الكتاب تثير فى نفس الباحث كثيرا من التقدير ، ولكنه تقدير تصحبه الحيرة والعجب فقد ألف هذا الكتاب الضخم ولم يمض على أوليات التفكير فى الأبحاث العلمية واللغوية عند العرب أكثر من مائة سنة ؛ وقرن من الزمن ضئيل جدا فى حياة العلوم . وربما تزداد حيرتنا ويتضاعف عجبنا إذا ما قورنت ظروف تأليف كتاب سيبويه بظروف تأليف أمثاله من الكتب اللغوية الأخرى عند الشعوب المثقفه ، التى أخذت من الحضارة الأنسانية ، ومن الرقى العقلى ، بحظ وفير : بلغت اللغة اليونانية أرقى درجاتها من النمو والكمال حوالى القرن العاشر قبل الميلاد ؛ وكانت أوائل الابحاث اللغوية فيها خلال القرن الخامس قبل الميلاد ؛ إذ نشأت على أيدى السوفسطائيين أمثال بروديكوس ، وبروتاغوراس . ولكن هذه الأبحاث فى نشأتها لم تكن تتجاوز أكثر من إشارات عابرة عن بعض الموضوعات العامة كالتذكير والتأنيث ، وكالافراد والجمع . وفى خلال القرن الرابع قبل الميلاد اتجه أرسطو [من سنة ٣٨٤ الى ٣٢٢ ق . م] ، بجانب غمرة الفلسفة ، إلى الأبحاث اللغوية لأيمانه بأن إصلاح الأحكام العقلية متصل اتصالا وثيقا باصلاح أداة التعبير وأن سلامة أحدهما متوقفة على سلامة الآخر ، فتعهد هذه المحاولات السوفسطائية بشئ من الرعاية ، وبذل لها جانبا غير يسير من جهده الفكرى ؛ ولكن أبحاثه فى هذا الميدان كانت بدورها تجئ فى كثير من الأحيان عفوا وفى ثنايا آثاره الفلسفية والأدبية . واستمرت هذه المحاولات اللغوية أو النحوية تسير من عالم إلى آخر ، ومن مدرسة إلى أخرى حتى القرن الثانى بعد الميلاد ، حيث تعاون عدد كبير من علماء اليونانيين خلال هذه القرون العديدة فى النهوض بتلك

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٦١

(٢) نفس المرجع السابق .

الأبحاث . ولقد رأينا بعض هؤلاء العلماء ، أثناء هذه الفترة الزمنية الطويلة ، ينفرد كل واحد منهم ببحث مسألة من المسائل النحوية أو اللغوية تعرف باسمه ، وتتميز بطابعه . ومن هذا الشتات تكونت قواعد اللغة اليونانية . فنجد مثلا – اريستوفان البيزنطى – [1] يضع فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد قاعدة القياس فى اللغة ؛ ثم نجد من بعده وفى نفس العصر أيضا – أريستارك – الذى يقضى حياته فى تهذيب قاعدة القياس اللغوى ، التى أسسها – اريستوفان – ؛ ونجد كذلك فى نفس العصر – كراتيس – الذى يتخصص فى وضع وتهذيب قاعدة الشواذ فى اللغة .

وتستمر هذه الأبحاث تنمو مع الزمن ، ويقترب بعضها من بعض حتى يجئ العالم اللغوى الكبير – ابو للونيوس – وابنه هيروديان – من بعده [2] فتجمع الأبحاث اللغوية على أيديهما فى كتاب واحد : وذلك فى خلال القرن الثانى بعد الميلاد . ومع ذلك فبعيد جدا أن يقارن هذا الكتاب ، الذى يعتبر نتيجة مجهود متواصل لعدد كبير من العلماء فى خلال ما يزيد عن سبعمائة سنة ، بكتاب سيبويه . أما اللغة اللاتينية فهى بالنسبة لنشأة الأبحاث اللغوية فيها ، وبالنسبة لتطور هذه الأبحاث ونموها تعتبر أقل من ذلك بكثير ، ولا سبيل مطلقا إلى مقارنتها بما حدث فى اللغة اليونانية فضلا عما حدث فى اللغة العربية .

ويضاف إلى قائمة هذه الاعتبارات اعتبار آخر ليس من السهل أن نغمض العين عنه أو ألا ندخله فى حسابنا ؛ ذلك أن سيبويه ، كما يبدو ، لم يكن راضيا تمام الرضا عن صنيعه فى هذا الكتاب بالرغم مما فيه من غزارة المادة ، وشمول النظر ، وبالرغم كذلك مما ظهر له من مكانة

---

(١) تولى اريستوفان البيزنطى الاشراف على مكتبة جامعة الاسكندرية القديمة وهو فى الثانية والستين من عمره ؛ وكان ذلك فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد .

(٢) أنظر تاريخ الأدب اليونانى لمؤلفيه : الفريد كروازيه وموريس كروازيه ص ٧٧٦ وما بعدها طبعة سبتمبر سنة ١٩٠٠ ، Voir : Histoire de la littérature grecque par Alfred Croiset et Maurice Croiset : page 776 et suivant. Septembre 1900 .

رفيعة فى نفس العلماء . وكأنه كان يلمح فيه نقصا ، ويود أن يضيف اليه ، ويهذب فيه ، ويفصل القول فى أبوابه حتى يصل به إلى الدرجة التى يرضى فيها عن نفسه ، ويتمناها لكتابه . ولنا على ذلك بعض الأدلة :

(أولا) خلو الكتاب من مقدمة تمهد له وتشرح أهدافه .

(ثانيا) خلوه من خاتمة توجز آراءه ، وتعرض النتائج التى وصل اليها .

(ثالثا) وجود بعض العناوين التى تحتاج إلى شئ من الصقل والتغيير لكى تنطبق تماما على المادة العلمية التى ذكرت تحتها .

(رابعا) اهمال السند لبعض الشواهد والآراء ، بينما نزداد الحرص بالنسبة للبعض الآخر فى حين أنه لو عكس لكان الخطب أيسر .

(خامسا) وجود ما يشبه الخلط فى ترتيب أبوابه ؛ مثال ذلك حديث سيبويه عن القسم وحروفه بين حديثه عن التصغير من ناحية ، وحديثه عن نونى التوكيد من ناحية اخرى ؛ وهذان البحثان فى الجزء الخاص بالأبحاث الصرفية ، التى لا علاقة لها مطلقا بالقسم ولا بحروفه ؛ وكان الأولى أن يوضع بحث القسم ضمن الأبحاث النحوية ، التى تستغرق الجزء الأول من هذا الكتاب .

(سادسا) وجود ما يشبه التكرار ؛ مثال ذلك ما نجده فى الباب الثالث من الجزء الأول حيث يتحدث عن المسند والمسند إليه فيذكر المبتدا والخبر وما يتصل بهما من أحكام ، ويورد مجموعة من الأمثلة والشواهد على ذلك ؛ ثم نمضى معه قدما فى الأبواب الأخرى حتى نصل إلى الباب الثانى والثلاثين بعد المائة من نفس الجزء فنجد بابا آخر تحت عنوان « الابتداء » ؛ وهنا يكاد يعيد سيبويه ما ذكره سلفا عن المبتدا والخبر وما يتصل بهما من أحكام ؛ وكأنه نسى ما ذكره فى الباب الثالث خاصا بالمبتدا والخبر .

وما لنا نذهب بعيدا متلمسين الأدلة من محتويات هذه الأبحاث وقد ترك سيبويه هذه الأبحاث فى شكل مسودات دون أن يعنون لها ، أو يضع لهذا الكتاب اسما يشير إليها ، أو يدل عليها ؟

ولنا أن نتساءل بعد ذلك ، ماذا كان يمكن أن يصل إليه هذا الكتاب لو أتيحت الفرصة لسيبويه فوضعه فى الصورة التى ترضى عنها نفسه ، وهو ، كما نعرف ، لا يزال يعتبر فى نظر علماء الشرق أجل سفر فى الأبحاث اللغوية جميعا ، كما يعتبر فى نظر علماء الغرب أيضا أو فى كتاب فى النحو على الاطلاق ؟

ويكاد هذا يعيد إلى ذاكرتنا ما حدث لڤرچيل ، شاعر اللاتينية الكبير ، فى أواخر القرن الأول قبل الميلاد [١] ؛ فقد طلب وهو على سرير الموت أن تجمع له مسودات ديوانه ، الاينياده ، ثم أبدى رغبته فى أن تحرق لأنه لم يستطع أن يهذبها ، ويصقلها ، ويضعها فى الصورة الكاملة التى كان يتمناها ؛ وحينما لم يمكّن من ذلك أمام عينيه أوصى بأحراقها بعد موته ؛ ولكن أوغسطوس رفض أن ينفذ هذه الوصية ؛ وبدل أن يعدمها أوصى هو من جانبه أن تجمع وتنشر كما هى بالرغم من وجود سبعة وخمسين بيتا من الشعر لم يكمل نظمها بعد ؛ ومع ذلك فلا يزال هذا الديوان يعتبر أجل أثر فى الأدب اللاتينى حتى اليوم [٢] .

إننا حينما قلنا منذ قليل إن كتاب سيبويه يعتبر أجل سفر فى الأبحاث اللغوية لم نكن متحيزين لهذا الكتاب ، ولا متجنين على الحقيقة ، فهو فى الواقع موسوعة هائلة لكل المعارف التى تتصل باللغة كوسيلة للتفاهم وأداة للتعبير ، وسجل حافل بكل ما كان يدور فى ذلك العصر من أبحاث ودراسات ، وصورة صادقة للحياة العقلية التى امتزجت فيها عناصر متعددة متباينة من سائر الأجناس ومن سائر الثقافات .

---

(١) ولد ڤيرچيل فى سنة ٧٠ ق.م ؛ وفى سنة ١٩ ق.م نفذ رغبته القديمة فى زيارة الشرق ، اليونان وآسيا ، وحينما وصل الى – ميغارا ، مدينة يونانية قرب بوغاز – كورانثيا – أصيب بضربة شمس عاد اثرها الى ايطاليا ولم يكد يصل الى – براندیزی – حتى اشتدت عليه وطأة المرض فمات هناك فى نفس السنة .

(٢) — Voir ; Histoire de la littérature latine par J. Humbert : page 176 — 202. Paris 1935

إننا نظلم هذا الكتاب حينما نعتبره كتابا فى النحو فقط ، كما أننا نظلم النحو نفسه حينما نفهمه بذلك المعنى الضيق الذى يتعارف عليه الناس فى عصرنا هذا ، ونصوره بتلك الصورة المشوهة الجافة التى تخيف الطلاب وتنفر الدارسين ؛ تلك الصورة التى بدأت تتمثل فى الأذهان ، وتدور فى خلد المثقفين منذ أخذت تنفصل علوم اللغة بعضها عن بعض ، ويتخصص فى كل علم فريق من العلماء يدرسون مسائله ، ويستنبطون مافيه من ضوابط وقواعد .

كتاب سيبويه إذن يمثل النحو فى شبابه الزاهر ، ويرويه لنا فى صورة الخصبة الأولى ؛ فهو يضم إلى جانب النحو كل ماله صلة باللغة ؛ ففيه أبحاث فى الأصوات وفى طبيعتها ، وفيه أبحاث فى الصرف وفى الاشتقاق ، وفيه أبحاث فى المعانى والبيان والبديع ، وفيه أبحاث فى الأدب وفى النقد الأدبى ، وفيه أبحاث فى الرواية والسند ، وفيه أبحاث فى القراءات وفى التجويد ، وفيه أبحاث فى فقه اللغة ، وفيه أبحاث فى موسيقى اللغة وفى العروض ، وفيه أبحاث فى لهجات العرب ومايترتب على اختلافها من مذاهب وآراء .

كتاب سيبويه إذن أشبه شئ بالنبع الغزير ، وكل مانشأ من حوله ومن بعده من علوم لغوية يشبه الروافد التى تستمد منه مياهها لتسير فيما رسمه لها العلماء من اتجاهات : فهو مستودع كبير للتراكيب العربية ، والاصطلاحات اللغوية ، والشواهد الأدبية ، وكنز عظيم للأمثلة النحوية والصرفية يجد فيه علماء النحو والصرف قديما وحديثا ماهم فى حاجة اليه لشرح قواعدهم ، والاستدلال على مايقررون .

واليكم الآن بعض التفصيلات التى تصور جانبا من ثروة هذا الكتاب العلمية ، والتى تلقى فى نفس الوقت ضوءا على هذه الأحكام المجملة العامة التى ذكرناها ؛ وعليكم أنتم بعد ذلك تقدير مايمتاز به هذا الكتاب ، ومايستحقه من مكانة بين سائر الكتب اللغوية الأخرى .

هناك ثمانمائة وثمانية وخمسون رأيا لأئمة النحاة السابقين أمثال الخليل بن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وأبو الخطاب الأخفش ، وأبو عمرو بن العلاء ،

وعيسى بن عمر الثقفى ، وأبو زيد الأنصارى . وهذه ، كما نرى ، ثروة علمية لاتوجد فى أى كتاب آخر ، ومادة خصبة للدارسين من طلاب الماجستير والدكتوراه .

وهناك ألف وخمسون بيتا من الشعر العربى الصحيح ، وذلك وفق إحصائية قام بها الجرمى. غير أن الاحصائية الأخيرة فى طبعة الكتاب الاوروبية تبين أن الشواهد الشعرية تبلغ الفا وواحدا وستين بيتا من الشعر العربى ، لم يشك عالم فى صحتها ، كما لم يتردد نحوى فى الاستشهاد بها ، وهذه بدورها تعتبر مادة غزيرة لدارسى الأدب العربى القديم ، ومايصوره ذلك الأدب من حياة اجتماعية جاهلية .

وهناك ثلاثمائة وأربع وسبعون آية قرآنية يصور اختيارها فى مواطنها من الكتاب ماكان يلازم سيبويه من التوفيق العجيب فى ضرب الأمثال وبراعة الاستشهاد .

وهناك بعد ذلك عدد لا يكاد يحصى من الأمثلة التى اصطنعها سيبويه لنفسه كى يشرح بها قواعده أو يقيسها على غيرها من الشواهد العربية ؛ ونستطيع أن نجد صدى ذلك كله ممثلا تمثيلا كاملا فى كتب النحو والصرف والبلاغة التى الفت من بعده .

وهناك مسألة أخيرة ، ولكنها جديرة بالنظر ، قد أثارت كثيرا من الجدل بين العلماء والباحثين ؛ ذلك أن الكتاب على غزارة مادته ، وكثرة مافيه من شواهد وأمثلة لم يستشهد بحديث واحد من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فكيف أغفل سيبويه هذا الميدان الواسع من ميادين اللغة ؟ وماهى الأسباب التى دعته إلى أن يهمل الاستشهاد بالأحاديث فلم يكن موقفه منها كموقفه من الشعر العربى والآيات القرآنية ؟

ومما يدل على أن سيبويه كان يصر على هذا ، ويتبع فيه منهجا واضحا وخطة مرسومة هو أنه أعاد الاستشهاد بما يقرب من خمسين آية قرآنية فى مواضع مختلفة من الكتاب ؛ ولم يكتف فى كثير من الأحيان بالاعادة

مرة واحدة أو مرتين اثنتين ، بل أعاد بعضا منها ثلاث مرات وأربع مرات ؛ ومع ذلك لم يخطر بباله أن يعرج مرة واحدة على الأحاديث ليستشهد بواحد منها .

تفسير هذه الظاهرة ، كما نتصور ، هو أن سيبويه لم يكن كبير الثقة فى رواية المحدثين ، كما كان عظيم الثقة فى رواية الشعر وفى الآيات القرآنية من حيث الدقة والعناية بالنسبة للنص ؛ إذ أن للشعر من الموسيقى اللفظية مايعين على حفظه مضبوطا ، وللقرآن كذلك من العناية الفائقة والاهتمام الزائد مالم يسمح بتسرب أدنى شك إلى ضبطه . أما الحديث فلم يتوفر له مثل ذلك ؛ يضاف إلى هذا أن الرواية بالمعنى قد صحت فيه ، واستساغها كثير من العلماء ولكى يجنب سيبويه كتابه ذلك الجدل الذى لا طائل تحته نعتقد أنه اكتفى بالاستشهاد من الشعر العربى ، ومن الآيات القرآنية . وفى ذلك دليل بين على مبلغ ماكان يلازم سيبويه من الدقة ، والتحرى ، والبعد عن مواطن الريبة العلمية .

ولو أننا أخذنا بعين الاعتبار مافى هذا الكتاب من مادة غزيرة واسعة ، ومن نظرات عميقة فاحصة ، ومن إحاطة شاملة لكل الأبحاث اللغوية التى تشمل اللفظ والمعنى بأوسع مايتصور منهما كان من السهل علينا أن ندرك مبلغ الجهد الذى بذله سيبويه فى استقصاء مادة كتابه وجمعها ، ومقدار الوقت الذى قضاه فى تصنيف هذه المادة وتهذيبها ، ولقد كان ذلك كله مدعاة لأن يشك فريق من الناس [١] فى أن هذا الكتاب من عمل سيبويه وحده ، ومن نتيجة مجهوده الخاص ؛ حتى لقد ذهب الغلو ببعض هؤلاء الناس إلى حد القول بأن مجهود سيبويه فى هذا الكتاب يعتبر أقل من مجهود أى فرد آخر من العلماء المعاصرين أو السابقين الذين تعاونوا فى تأليفه .

لم يكد يعرف كتاب سيبويه بعد وفاته حتى أخذ الناس يجدون فى البحث عنه فى كل مكان . وانكب عليه العلماء يدرسون مسائله ويتفهمون أبوابه

(١) أنظر « أخبار سيبويه » فى الفهرست لابن النديم ص ٧٦ ؛ وأنظر كذلك « سيبويه امام النحاه » للأستاذ على النجدى ناصف ص ١٢٨

وفصوله ، ويشرحون شواهده وأمثلته ، ويستنبطون قواعده وأحكامه ؛ ولم يمض وقت طويل حتى أصبح هذا الكتاب مشاعا بين العلماء جميعا ، ومرجعا لكل الدارسين فى البلاد الأسلامية شرقا وغربا . ذاع اسم الكتاب إذن فى جميع الأقطار التى لها صلة بالحضارة العربية ، وارتفعت بواسطته مكانة البصرة من بين سائر العواصم العلمية إذ ذاك .

وإذا كانت الكوفة أقل هذه العواصم اهتماما بخدمة كتاب سيبويه ، والتأليف حول موضوعاته ، فإن ذلك لما هو معروف من المنافسة العلمية الشديدة بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة : وآية ذلك ماحدث بين سيبويه والكسائى من مناظرة نحوية فى بغداد على يد يحيى بن خالد البرمكى فى مسألة «العقرب [1]» المعروفة عند علماء النحو واللغة على السواء . وعجيب أننا لم نجد فيما اطلعنا ، بحثا واحدا ألفه نحويو الكوفة حول كتاب سيبويه ، ومع ذلك فمما لا شك فيه أن الكوفيين قد استخدموه بعد أن حصلوا عليه ، واستنسخوا منه عدة نسخ ، وانتفعوا بما فيه من معارف أجل انتفاع .

وهذا السبب نفسه يوضح لنا كيف كان أشد النقد الذى يوجه إلى الكتاب وإلى صاحبه صادرا عن الكوفيين .

ولقد حاولنا عمل احصائية فى المراجع العربية الأصيلة لمشاهير العلماء الذين اهتموا اهتماما خاصا بكتاب سيبويه فدرسوه دراسة مستفيضة ، وفهموا مسائله فهما عميقا ، وفتنوا بما فيه من معارف ، ثم كتبوا عنه شارحين لنصوصه تارة ، ومعلقين عليها تارة أخرى ، ومستنبطين لما فيه من قواعد طورا ، وملخصين لتلك القواعد طورا آخر ، فوجدنا أن عدد أولئك العلماء يقرب من المائة فى سائر الأقطار العربية المختلفة . ولعل أهم هذه الأقطار هى بيئة الأندلس والمغرب الأقصى ؛ إذ وجد هناك ما يزيد على الأربعين عالما .

---

(١) وردت قصة هذه المناظرة فى مراجع عديده منها طبقات الزبيدى ص ٤٩ ، ٤١ ، وانباه الرواه ج ٢ . ص ٣٤٨ ، وتاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٩٨ : والفهرست لابن النديم ص ٧٦ ، ٧٧ . والقصة معروفة متداولة مشهورة ؛ وقد جمع شتاتها ولخصها وعلق عليها صاحب كتاب «سيبويه امام النحاه» المتقدم ذكره ص ١٠٠ – ١٠٨

على أن من بين هؤلاء العلماء من لم يكتف بتأليف كتاب واحد فى نفس الموضوع ؛ بل تجاوز ذلك إلى جمع من الكتب كلها تدور حول كتاب سيبويه لتوضيح ما غمض فيه ، وشرح ما أغلق فهمه منه . ولنضرب لذلك مثلا المبرد [١] ، الذى بدأ قراءة كتاب سيبويه قراءة علمية على الجرمى ، ثم ختمه على المازنى . وبعد أن حلل أحكامه ، وألم بمسائله، وأحاط بما فيه اتخذه موضوعا لأبحاثه وتأليفاته ، فألف خمسة كتب مختلفة هى : كتاب المدخل الى سيبويه ، كتاب الرد على سيبويه ، كتاب الزيادة المنتزعة من سيبويه ، كتاب شرح شواهد كتاب سيبويه ، وأخيرا كتاب معنى كتاب سيبويه ، ونجد كذلك محمد بن على بن اسماعيل المكنى بأبى بكر ، وهو من أهل العسكر ، يؤلف كتابين فى نفس الموضوع . أحدهما شرح كتاب سيبويه ، والثانى شرح شواهد كتاب سيبويه [٢] .

وهناك أيضا أبو الحسن على بن عيسى بن على بن عبدالله النحوى ، الذى ألف بدوره ثلاثة كتب حول كتاب سيبويه ، ثم كتابا رابعا خصصه لشرح كتاب المدخل إلى سيبويه ، الذى ألفه المبرد ، والذى ذكرناه منذ قليل . وهاهى ذى كتبه الأربعة [٣] : كتاب شرح سيبويه ، كتاب أغراض كتاب سيبويه ، كتاب المسائل المفردة من كتاب سيبويه ، وأخيرا كتاب شرح المدخل للمبرد .

من ذلك نرى ، من ناحية ، مبلغ اهتمام العلماء بكتاب سيبويه ، وحرصهم على ما فيه من مادة علمية ، ومن ناحية أخرى ، مدى ما أحدثه هذا الكتاب من ثورة عقلية فى مختلف البلاد الاسلامية .

والظاهرة العجيبة هنا ، والجديرة منا بالنظر والاهتمام هى أن أكثر من تسعين فى المائة من العلماء الذين درسوا كتاب سيبويه ، واهتموا

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٨٧ – ٨٨

(٢) الفهرست ص ٨٩

(٣) الفهرست ص ٩٤ – ٩٥

بالتأليف حول مشاكله وموضوعاته ، كانوا ، كما يتضح من موقفهم ، يعتقدون أن النحو قد انتهى إلى سيبويه ، وأنهم فى شبه يأس من أن يأتوا بجديد فيه بعد كتاب سيبويه ، فانصرفوا الى تفسير غريبه ، وشرح شواهده وامثلته ، والتعليق على ما فيه من معارف وأحكام . ولقد استطعنا أن نحصى فى خلال نحو قرن من الزمن بعد وفاة سيبويه ما يزيد على العشرين كتابا كلها تعالج كتاب سيبويه [1] ؛ ومعنى هذا أنه فى خلال القرن التالى مباشرة لظهور كتاب سيبويه كان يظهر فى أفق الثقافة العربية بمعدل كل خمس سنوات فقط كتاب كبير يتناول ناحية من نواحى كتاب سيبويه .

ولقد بلغ حرص هؤلاء العلماء على كتاب سيبويه ، وتمسكهم بمادته وأحكامه درجة لا يكاد يتصورها من لم يكن ملما بنواحى الثقافة العربية . وعلى الخصوص بمبلغ الجهد العنيف الذى بذله العلماء فى الأبحاث اللغوية منها ، فقد اندفع هذا البعض إلى حفظ نص الكتاب عن ظهر قلب ، كما كانوا يحفظون نصوص القرآن سواء بسواء ؛ وهذا ، كما نعلم ، صعب المنال ؛ إذ أن الكتاب يحتوى على سبعمائة وعشرين فصلا قد سجلت فى ألف صفحة من القطع الكبير .

ولم نجد حتى الآن ، فيما درسناه واطلعنا عليه من آثار عقلية أو فكرية فى الحضارات المختلفة شرقية كانت أم غربية ، قديمة كانت أم حديثة ، كتابا قد حظى بمثل ذلك من العناية والاهتمام ، والحفظ عن ظهر قلب — وهذا بطبيعة الحال فيما عدا الكتب السماوية — سوى كتابين اثنين : أحدهما الأينياده للشاعر اللاتيني ڤيرچيل ؛ والثانى كتاب سيبويه .

وهناك ، حتى فى هذا التشابه ، ما يميز كتاب سيبويه ويرفع من شأنه ؛ إذ أن مصدر العناية بين الكتابين مختلف تمام الاختلاف ؛ فقد بدأت العناية

---

(١) كان أساسنا فى هذه الاحصائية كتب طبقات النحاة العديدة المختلفة كبغية الوعاه ، وكشف الظنون ، وانباه الرواه ، وعلى الخصوص كتاب الفهرست لابن النديم حيث كتب فصلا هاما عن النحو ومن وضع فيه ، من ص ٦٠ الى ٨٩ ثم اتبعه بفصل آخر عن العلماء البصريين من ص ٨٩ الى ٩٥

بكتاب ڤيرچيل متأخرة فى خلال العصور الوسطى ؛ وذلك حينما فهم بعض المسيحيين من إشارة وردت فيه التنبؤ بمولد المسيح عليه السلام . ومنذ ذلك التاريخ حظى هذا الديوان من الشعر بشيء من القداسه ، وانكب عليه رجال الأدب بوحى من أئمة الدين يحفظون نصوصه ، ويوصون الدارسين بحفظها .

أما كتاب سيبويه فقد بدأت العناية به مبكرة ، ولم يكن لهذه العناية من أسباب سوى ما فيه من مادة علمية غزيرة ، وما يحققه للدارسين من نفع عظيم .

وطريقة سيبويه فى عرض مادته طريقة أولية بسيطة تتمشى مع طبيعة العلوم فى نشأتها ، وحالة التأليف فى أولياته . ولكنها مع هذه البساطة أو السذاجة يكاد المرء ، حين يفكر فيها قليلا ، يلمح من خلالها معالم طرق التربية الحديثة فى التعليم ؛ فهو لا يعرض على الطلاب الأحكام اللغوية المجردة ولا القواعد النحوية المطلقة ، فيضيف بذلك إلى صعوبة المادة اللغوية صعوبة أخرى أشبه بصعوبة الفلسفة حين تتعرض للبحث فى التجريد والمجردات ؛ ولكنه يعرض المادة اللغوية أولا عرضا وافيا ، ثم يناقشها من نواحيها اللغوية مناقشة هادئة تشبه ما كان يصنعه فلاسفة الأغريق القدماء فى تعليمهم حينما ينهجون منهج الحوار ؛ فتراه إذن يعرض مجموعة كبيرة من الأمثلة ، والشواهد كنماذج لغوية ثم يشرح معناها ، ويفصل القول فيها محللا أصل تركيبها وكاشفا عما يرمى إليه من وراء ذكرها ، وأخيرا يصل بالقارئ حينا إلى استنباط القواعد وذكر الأحكام ، وحينا آخر يكتفى بأن يهيئ له الطريق ، ويمده بوسائل الاستنتاج ، ثم يترك له الفرصة بعد ذلك لكى يستنبط هو ما يمكن استنباطه من ضوابط وأحكام وقوانين . وربما نراه فى بعض الأحيان يلجأ إلى طريقة أخرى ، ولكنها من نفس المنهج ؛ فبدل أن يبدأ بالتفصيل فى ذكر الأمثلة والشواهد ثم ينتهى بالأجمال فى استنتاج الأحكام والقواعد ؛ نجده يبدأ بالأجمال فيذكر أقسام الباب أولا ، ثم ينتهى بالتفصيل حيث يذكر الأمثلة ويتناولها بالشرح والتعليق .

ويبدو لنا ، ونحن نقرأ بأمعان كتاب سيبويه ، ونستعرض طرقه ومناهجه فى التعليم ، أن النحو فى دراسته لكى يخرج من هذا الأطار التجريدى البغيض ، ولكى يدرس فى هذا العصر الدراسة المثمرة ، ينبغى ، وليس فى ذلك من عيب ، أن نعود به إلى الوراء ونطبق ، من حيث المبادئ العامة فقط ، نفس الطريقة التى استعملها كتاب سيبويه ؛ إذ أن الأبحاث اللغوية لا بد لها أولا من المادة اللغوية الصحيحة ، كما أن النحو لا بد له من أن يتناول تركيب الجملة بأسرها ، لا أن يقف عند النظر فى أواخر الكلمات فقط .

وتعالوا بنا الآن نستعرض سويا بعض نصوص من هذا الكتاب لكى نرى معا قليلا من النماذج التى تلقى ضوءا على منهج سيبويه ، ولكى تكون لدينا بعد ذلك صورة حية عن هذه الأفكار والمعانى التى ذكرناها بصدده منذ قليل :

يقول سيبويه فى الباب السادس من الجزء الأول : « هذا باب الاستقامة من الكلام والإحاله » — فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب . فأما المستقيم فقولك أتيتك أمس وسآتيك غدا ؛ وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول أتيتك غدا وسآتيك أمس ؛ وأما المستقيم الكذب فقولك حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه ؛ وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ فى غير موضعه نحو قولك قد زيداً رأيت ، وكى زيد يأتيك وأشباه هذا ؛ وأما المحال الكذب فأن تقول سوف أشرب ماء البحر أمس » .

ويلاحظ القارىء لهذه الفقرات أن الصلة تكاد تكون مفقودة بين ماجاء فى هذا الباب من كتاب سيبويه وبين ماهو متعارف عليه من الموضوعات النحوية التى تدرس فى كتب النحو الآن ؛ فقد عرفنا ولانزال نسمع من كثير من النحاة المعاصرين أن موضوع علم النحو البحث فى بنية الكلمة وشكل أواخرها وإذن فمعانى الجمل ومفهوم التراكيب اللغوية ، والصلة بين أجزاء الجملة الواحدة ومايمكن أن يراد منها ، كل ذلك لايدخل ضمن نطاق الدراسة

النحوية وفق ماسار عليه العلماء بعد أن شققوا المعارف اللغوية وخصصوا لكل ميدان من ميادينها بحثا خاصا وعلما مستقلا . ومن هنا يظهر الفرق بين الأبحاث اللغوية فى كتاب سيبويه وبين ماتعارف عليه العلماء فى العصور المتأخرة بعد أن انفصلت هذه العلوم اللغوية بعضها عن بعض واستقل كل علم منها بموضوع خاص .

ولقد وجد علماء البلاغة فى هذا الباب نفسه مادة قيمة لدراساتهم البلاغية ولأبحاثهم فى هذا العلم . وهاهو ذا ابن سنان الخفاجى يستغل مادة هذا الباب فى كتابه سر [1] الفصاحة ، وهو من الأبحاث البلاغية الخالصة ، فيبين صلة اللفظ بالمعنى ، ثم يتناول مفهوم المعانى من حيث الصدق والكذب والاستحالة والأمكان .

ويقول سيبويه أيضا فى الباب الثانى والأربعين من الجزء الأول :

« هذا باب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى لاتساعهم فى الكلام وللأيجاز والاختصار » فمن ذلك أن تقول على قول السائل كم صيدَ عليه ، وكم غيرُ ظرف لما ذكرت لك فى الاتساع والايجاز فتقول صيدَ عليه يومان وإنما المعنى صيدَ عليه الوحشُ فى يومين ولكنه اتسع واختصر ...

[ثم يمضى هنا سيبويه فى ضرب الأمثلة العديدة وشرحها على هذا النمط ليشرح وجهة نظره فى أمثال هذا التركيب حتى يقول] ، ومن ذلك أن يقول كم ضُرِبَ به فتقول ضرب به ضربتان وضرب به ضرب كثير ، ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى اقبلنا فيها ، إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعلُ فى القرية كما كان عاملا فى الأهل لوكان هاهنا ، ومثله بل مكر الليل والنهار وإنما المعنى بل مكركم فى الليل والنهار وقال تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر إنما هو ولكن البر برُّ من آمن بالله ، ومثله فى الاتساع قوله عز وجل ومثل

(١) سر الفصاحة ، ص ٢٢٧ .

الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع إلا دعاء ونداء فلم يُشَبهوا بما ينعق وانما شُبّهوا بالمنعوق به وإنما المعنى مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذى لايسمع ، ولكنه جاء على سعة الكلام والايجاز لعلم المخاطب بالمعنى ، ومثل ذلك من كلامهم بنو فلان يطؤُهم الطريقُ وإنما يطؤهم أهلُ الطريق .... الخ »

وليس من الصعب أن يلاحظ القارىء هنا أيضا الاتجاه الخاص فى هذا الباب ، فالمشكلة التى تتمثل أمام سيبويه هنا ليست مشكلة بنية الكلمات ، ولا مشكلة مايعترى أواخرها من الحركات المختلفة ، وإنما هى مشكلة حذف بعض الكلمات من التراكيب اللغوية اختصارا فى الكلام واكتفاء بدلالة البعض الآخر عليها ؛ وهذا ضرب من ضروب الأساليب البلاغية ، وميدان من تلك الميادين التى تتجلى فيها عبقرية اللغة ، ويتضح من خلالها لون من الوان فلسفتها ومن أجل ذلك قد أصبح هذا البحث من كتاب سيبويه فيما بعد مصدرا هاما من مصادر عبد القاهر الجرجانى فاستغله استغلالا واسعا فى كتابه أسرار (١) البلاغة .

ولم يكتف الجرجانى بمفهوم هذا البحث ليكتب عن المجاز فى اللغة ويشرح طرق استعماله المختلفة ، بل إنه أخذ كثيرا من نفس الشواهد التى ذكرها سيبويه ، وسجلها بنصها ليبين بواسطتها أنواع المجاز ، وليصل من وراء ذلك إلى سر من أسرار البلاغة فى القول .

وننتقل الآن إلى باب آخر من أبواب كتاب سيبويه ، وهو الباب الرابع والسبعون من الجزء الأول أيضا حيث يقول :

« هذا باب ذكر معنى لبيك وسعديك وما اشتقا منه » — وإنما ذُكِر

---

(١) انظر أسرار البلاغة « فصل فى الحذف والزيادة وهل هما من المجاز أم لا » ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ؛ طبعة ثالثة بمطبعة الحلبى مع تعليق الأستاذ محمد رشيد رضا ؛ ثم اقرأ أيضا الفصول الأربعة السابقة لهذا الفصل فى نفس الطبعة من ص ٣١٦ الى ٣٦٢

ليُبَيّن لك وجه نصبه كما ذكر معنى سبحانَ . حدثنا أبو الخطاب [1] أنه يقال للرجل المداوم على الشئ لايفارقه ، ولايقلع عنه قد ألب فلان على كذا وكذا ويقال قد أسعَدَ فلان فلانا على أمره وساعده والإلباب والمساعدة دنوٌ ومتابعه إذا ألبَّ على الشئ فهو لايفارقه وإذا أسعده فقد تابعه فكأنه إذا قال الرجل للرجل يافلان فقال لبَّيكَ وسعديك فقد قال قربا منك ومتابعة لك فهذا تمثيل وإن كان لايستعمل فى الكلام كما كان براءةَ الله تمثيلا لسبحان الله ولم يُستعمَل ، وكذلك إذا قال لبيك وسعديك يعنى بذلك الله عز وجل كأنه يقول أى رب لا أنأى عنك فى شئ تأمرنى به فاذا فعل ذلك فقد تقرب إلى الله بهواه وأما قوله وسعديك فكأنه يقول أنا متابع أمرك وأولياءك غيرُ مخالف فاذا فعل ذلك فقد تابع وأطاع وطاوع ... » وهكذا يمضى سيبويه فى عرض مجموعة من الأمثلة شارحا لها ، ومعللا لصيغها ، ومبينا وجهة نظره فيها . والقدر من النحو ، الذى يبدو فى هذا الباب وفى نظر النحاة المتأخرين ، ضئيل جدا إذا ماقيس بشرح التراكيب اللغوية والتحليل الدقيق لها . على أننا حين نمعن النظر فيما تناوله سيبويه من البحث اللغوى خلال هذا الباب وحده نجد أن المؤلف ينفذ إلى أعماق اللغة ويبين فلسفة التراكيب ، ومن أجل ذلك رأينا الثعالبى يقتبس من هذا الباب ومن أمثاله فى الكتاب بعض الموضوعات ليؤلف منها مادة كتابيه : فقه اللغة ، وسر العربية ؛ كما رأينا اللغوى الفيلسوف ابن جنى ، يعتمد على أمثال هذا البحث عند سيبويه ليخرج للناس أبحاثه اللغوية الفلسفية ، وخصوصا ماجاء منها فى كتابه « سر صناعة الأعراب » .

وهناك غير هذا وذاك أبواب أخرى فى الكتاب تبين بوضوح إلى أى حد قد اعتمد عليها علماء الأصول ، والقراءات ، والعروض لكى يتخذوا منها بدورهم مادة لأبحاثهم الخاصة فى هذه العلوم .

على أن هذا الكتاب ، كغيره من الكتب الأخرى ، لايمكن أن يسلم من النقد ، كما لايمكن أن يخلو من الهفوات ؛ بل لعله من أكثر الكتب تعرضا

---

(١) كلما ذكر سيبويه فى كتابه هذه الكنية – حدثنا ابو الخطاب – يقصد الأخفش الأكبر وهو أحد الأخافشة الثلاثة المشهورين فهناك الأوسط والأصغر انظر بغية الوعاه ص٤٣٦

للنقد ؛ وهذا فى نظرنا يعتبر دليلا غير مباشر على مكانة هذا الكتاب ومبلغ ماحظى به من عناية العلماء واهتمامهم . ومن الانصاف أن نقرر أن مافى هذا الكتاب من هفوات ينبغى ألا ننظر إليها مجردة لنصدر أحكامنا عليها ؛ بل يجمل بنا أن نضعها بجانب ماهنالك من حسنات ليكون الحكم صادقا نزيها .

نقدوه من ناحية الشكل كما نقدوه من ناحية الموضوع ؛ فقالوا إن الكتاب ليس من عمل سيبويه وحده وأن هناك ما يزيد على الأربعين عالما قد اشتركوا فى وضعه ، بل قد ذهب بعضهم إلى حد المغالاة فقال إن مجهود سيبويه فى هذا الكتاب يعتبر أقل من مجهود أى شخص آخر ؛ وقالوا كذلك إن الكتاب يحتوى على كثير من الخلط وسوء الترتيب ، والذى يعنينا من هذين الشقين من النقد إنما هو الشق الثانى ؛ ويبدو أن الدافع اليه هو أن النقاد حينما حرروا أراءهم فى هذا قد نسوا أو تناسوا أن هذا الكتاب يعتبر أول موسوعة عربية تجمع المعارف اللغوية فى شتى نواحيها محاولة من حين إلى آخر أن تشرح ما غمض ، وتبين ما استغلق ، وتعلل ما دق ، وتحلل ما تعقد ؛ وجل ذلك فى رأينا من عمل شخص واحد ، هو سيبويه ؛ وأما ما يمكن أن ينسب إلى الآخرين من العلماء فى هذا العمل الضخم فهو ثانوى ضئيل لا يعدو أن يكون إضافات بسيطة قصد منها نسبة بعض الشواهد الشعرية إلى أصحابها ؛ على أن سيبويه نفسه قد تكفل بذكر بعضها [1] ، كما تولى بنفسه أيضا إضافة الآراء النحوية واللغوية إلى شيوخه من العلماء السابقين فى وضوح وبأمانة علمية تشبه الأمانة الدقيقة عند رواة الحديث .

ثم نقدوه من ناحية صعوبة التراكيب ، وغرابة المصطلحات ، وتعقيد المعانى ، والمبالغة أحيانا فى الاسترسال ؛ ولكن فات هؤلاء النقاد أن اللغة

---

(١) يأبى الاستاذ المستشرق – يوهان فك – الا أن يقرر : « فقد ثبت لدينا بصورة أكيدة أن سيبويه ساق جميع شواهده دون تسمية الشعراء » ص ٥٢ من كتابه – العربيه – ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ؛ على أن هذا التأكيد من جانب – يوهان فك – ليس من السهل أن نسلم له به اذ أننا لم نجد فى المراجع العربية كلها مايثبت ذلك صراحة ؛ وكل ماهنالك حدس واستنتاج قد يوصل الى الحقيقة وقد يجانبها .

فى تطور مستمر ، وأن لغة عصر تختلف ، الى حد ما ، عن لغة عصر آخر ، فهناك كلمات تحيا وأخرى تموت . كما أن هناك اصطلاحات يقدر لها البقاء فتنتشر ، وأخرى لا تكاد تتجاوز العصر الذى نشأت فيه . وكان ينبغى على هؤلاء النقاد أن يذكروا الفرق الزمنى بيننا وبين صاحب الكتاب ، فهناك الف ومائتا سنة [مات سيبويه على أرجح الآراء فى سنة ١٨٠ هـ] وليس ذلك بالشيء القليل .

وبعد ، فهذا هو كتاب سيبويه ، وذلك هو الدور الذى قام به فى شتى نواحى الثقافة العربية المختلفة ، وتلك هى المكانة التى وصل إليها فى تقدير العلماء بالنسبة لمادته ومدى ما يحققه للدارسين من نفع فى الأبحاث اللغوية .

وإذا كان هذا هو شأن كتاب سيبويه فخليق بنا الآن أن نتجه اليه ، وأن نعمل جاهدين على إحيائه ، فندرسه من جديد ، لا كما درسه الأوائل ، بل وفق ما تتبعه مناهج البحث العلمى الحديث فى الدراسات اللغوية مستخدمين فى ذلك معارفنا باللغات الأجنبية وما دار حولها من دراسات وأبحاث ؛ فهو أجل مصدر نستطيع أن نعرف بواسطته طائفة عظيمة من لهجات العرب المختلفة ، التى أهملها علماء اللغة ، مكتفين بلهجة قريش ليقيموا عليها دراساتهم ؛ كما أنه يعتبر أيضا أجل مصدر نستطيع أن نعرف بواسطته نحو الخليل بن أحمد ، ونحو يونس بن حبيب ، ونحو أمثالهما من العلماء السابقين الذين لم يتركوا مؤلفا يتحدث عنهم ، ويفصح عن وجهة نظرهم ، ويبين أسسهم التى أقاموا عليها آراءهم النحوية .

وهناك غير هذا وذاك موضوعات متعددة أخرى يمكن بحثها ودراستها فى محتويات هذا الكتاب . ونحن إذ نصنع ذلك نحقق كسبا لمعارفنا ، وإحياء لتراثنا ، وتجاوبا صادقا مع هذه النهضة التى نحياها ، والتى بدأنا ننعم بثمارها ؛ تلك النهضة التى شملت الكثير من نواحى الحياة الاجتماعية وأخذت أصداؤها تتردد فى جميع أنحاء الدنيا .

إننا إذ نصنع ذلك نستطيع أيضا أن نقضى على تلك الاسطورة القائلة بأن الأبحاث اللغوية التى سبقت عصر سيبويه قد ضاعت وليس هناك من سبيل الى معرفتها ، كما نستطيع أيضا أن نحيي ذكرى أسلافنا ونكرمهم ، وفى تكريمهم مجد لنا وعزة لتراثنا .

أبو القاسم بن قسى وكتابه "خلع النعلين"

بقلم أبو العلا عفيفى

تمهيد

ظهرت حوالى سنة ٥٤٠ بمدينة المريّة بالأندلس مدرسة صوفية لها الطابع الثيوسوفى الذى غلب على متأخرى مدارس التصوف فى الشرق الإسلامى. وكانت المرية إذ ذاك أعظم مركز روحى فى المغرب العربى على الإطلاق. ولم يكن لهذا النوع من التصوف قبل ذلك وجود فى الأندلس أو شمال إفريقية، كما لم تكن بهما حركة فلسفية جديرة بهذا الاسم، وذلك للموقف العدائى الذى وقفه فقهاء المالكية من التصوف والفلسفة على السواء: فقد اضطهد هؤلاء المتزمتون كل نوع من أنواع التفكير الحر — داخل الدوائر الدينية وخارجها — وأحرقوا كتب الفلاسفة — بل كتب أبى حامد الغزالى — علنا فى الأسواق. لهذا لم نجد من مظاهر التصوف فى هذه البلاد — حتى منتصف القرن الخامس — سوى الزهد الساذج الذى كان منتشراً بين طوائف لا تكاد تعرف من الفلسفة ولا من التصوف الإشراقى شيئاً، وإن كان بعضهم على حظ غير قليل من علم الكلام والعلوم الإسلامية الدينية واللغوية.

ومن المريّة انتشر نوع جديد من التصوف إلى سائر أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية لاسيما إشبيلية وقرطبة وغربى البرتغال. فى المرية ظهر شيخ الصوفية أبو العباس ابن العريف المتوفى سنة ٥٣٧ (١) ومحمد بن عيسى الألبيرى المتصوف. وفى إشبيلية ظهر الصوفى الكبير أبو الحكم بن برّجان المتوفى سنة ٥٣٦ (٢). وفى قرطبة ظهر أبو بكر المايورقى (٣) أحد تلاميذ ابن العريف؛ وقد كان إماماً

---

(١) راجع ترجمته فى المعجم لابن الأبار رقم ١٤ والصلة لابن بشكوال ج ١ ص ٨٤ رقم ١٧٥

(٢) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ٢ ص ٨٢

(٣) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ١ ص ١٧٣، والمعجم له رقم ١٢٣.

فى الحديث والفقه والتصوف . وفى شلْب بغرب الأندلس ولبْلة ومرُتَلة ثم فى المرية ظهر الشيخ أبو القاسم بن قسى المتوفى سنة ٥٤٦ ، وكان من أبرز تلاميذ ابن برّجان .

والظاهر أن التصوف فى الغرب الإسلامى فى الفترة مابين سنة ٤٥٠ و٥٦٠ كان يمر بمرحلة انتقال واضحة المعالم من الطور البدائى الساذج الذى هو طور الزهد والرياضة وحياة المجاهده ، إلى الطور الفلسفى الذى ظهرت ثماره كاملة ناضجة فى مذهب الشيخ محيي الدين بن عربى فيما بعد . وتمثل مدرسة ابن العريف والمايورقى وابن برجان وابن قسى المرحلة الوسطى من هذه الفترة . فعلى الرغم من محاربة الفقهاء وتزمتهم وجمودهم ، شقت الفلسفة طريقها إلى الغرب ، وظهر فيها أعلام لهم خطرهم فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أمثال ابن باجة المتوفى سنة ٥٣٣ وابن طفيل المتوفى سنة ٥٣١ وابن رشد المتوفى سنه ٥٩٥ . ولكن الفلسفة — فيما عدا فلسفة ابن طفيل — ظلت بعيدة إلى حد كبير عن التصوف . إلا أن التصوف لم يظل بمعزل تام عن الفلسفة ، فقد كان من أغراض رجال المدرسة الجديدة أن يُدْخلوا العنصر الفلسفى إلى تصوفهم ، مبتدئين بالغزالى الذى اتخذوه أنموذجاً لهم وأستاذا ، ولذلك نراهم — ونرى ابن قسى بوجه خاص — يعكفون على كتبه تحصيلا وتدريساً ، وينشرون آراءه ويدافعون عنها فى إيمان وحرارة . وكان من الطبيعى أن يتخذوا من الغزالى أستاذا ومن تعاليمه دستوراً وطريقا ، لأنه كان أدنى إلى مشربهم فى فهمه للدين وموقفه منه ومن التصوف . على أن ثقافتهم الروحية والفلسفية لم تقف عند الغزالى وكتبه ، بل اتصلت كذلك بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفى اليونانى الذى ترجم فى الشرق ثم نقل إلى الأندلس : ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة ، كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ، وبمؤلفى كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة ، ومؤلفات الصوفية الشرقيين حتى عصر القشيرى . نعم لم تظهر فى تصوفهم نزعة فلسفية واضحة على نحو ماظهرت هذه النزعة فى تصوف ابن عربى فى الجيل

الذى تلاهم ، ولكنهم اتجهوا بالتصوف وجهة جديدة ذات طابع إشراقى متميز فى أساليبه ومصطلحاته ومعانيه كما يشهد بذلك مؤلفات ابن برّجان (١). وابن العريف (٢) وأبى القاسم بن قسى موضوع هذا المقال (٣).

---

(١) مثل (١) شرح أسماء الله الحسنى : مخطوط بالمتحف البريطانى Or 411 .1612 ، (٢) كتاب لسان الحق المبثوث فى الأمر والخلق : مخطوط بباريس Arabe 2642 . وقد تبين لى أن هذا الكتاب هو بعينه الكتاب الأول على الرغم من اختلاف الكتابين فى العنوان : ولم يلتفت بروكلمان إلى هذه الحقيقة : انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٣٤ ، (٣) تفسيره للقرآن : مخطوط بميونخ .Cod. 83

(٢) مثل كتاب محاسن المجالس وهو مطبوع الآن .

(٣) مثل كتاب خلع النعلين .

ابن قسى الثائر

هو الشيخ أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسى : من أهل شِلْب أو أهل مرْتُلَة بالأندلس على بعض الأقوال (١) . والظاهر أنه لم يكن من أصل عربى إسلامى ، فقد قيل أنه انحدر من أصل مسيحى إسبانى تارة ، ومن أصل رومى تارة أخرى . كان يشتغل بالتجارة ، ولكنه كان على حظ وافر من الذكاء والدهاء والعلم ، بل كان أديباً وشاعراً .

ولما ثارت الحرب والاضطرابات فى إفريقية ضد دولة المرابطين وأزالت سلطانهم ، قامت فى الأندلس ثورات مماثلة للقضاء على حكمهم فيها ، وكانت أسبانيا – كما كانت إفريقية – ترزح تحت حكم هذه الطائفة المتغطرسة المتزمتة الجائرة .

وكان أول من أعلن هذه الثورة فى وجوههم رجلا غريب الأطوار والأحوال من رجال جنوب أسبانيا هو أبو القاسم بن قسى الذى نحن بصدده ، فكانت ثورته هذه أول ثورة فى الأندلس فى أعقاب الدولة اللمتونية (٢).

وقد اتصل ابن قسى فى جولة من جولاته الكثيرة فى أسبانيا بالشيخ أبى العباس بن العريف شيخ الصوفية بالمرية التى كانت أعظم مركز للتصوف بالأندلس على الأطلاق ، كما اتصل بابن برجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفى . ولما دعا حاكم إفريقية علِى بن يوسف أبا العباس ابن العريف وأبا الحكم بن برجان إلى مراكش وأودعهما السجن حتى ماتا سنة ٥٣٦ صفا الجو لابن قسى وأصبح شيخ الصوفية فى أسبانيا غير منازع : فجمع حوله الأصحاب والأتباع ، وجذبت مواهبه النادرة إليه كثيرا من أولئك الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم « المريدين » : فكانوا فى الظاهر طائفة دينية أو فرقة صوفية ، وفى الحقيقة أداة سياسية استخدمها ابن قسى فى تحقيق مطامعه

(١) يقال أحياناً أحمد بن قسى المرتلى : يقول ابن الخطيب فى أعمال الأعلام ص ٢٤٩ : مرتله وهى بلد أبى القاسم أحمد بن الحسين بن قسى .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٤٨

فى محاربة المرابطين والوصول إلى منصب الحكم . وربما كانت غايته أيضاً — وهى غاية عرضية — الانتقام للأسلام والمسلمين من أولئك الذين خنقوا الحرية الدينية والسياسية حقبة غير قصيرة من الزمن .

وقد ادعى ابن قسى — كما ادعى المهدى فى شمال إفريقية ، أنه على مذهب الغزالى الذى قضى المرابطون بتكفيره وأحرقوا كتبه — فكان يقرأ على أتباعه كتب أبى حامد ويدافع عن آرائه ، ولكنه كان يختص « مريديه » بجلسات سرية يدبر معهم أساليب الثورة ضد المرابطين .

يقول ابن الخطيب : « وكانت هذه الطريقة قد كثرت يومئذ بغرب الأندلس — لا سيما بمدينة شِلْب (Selves) ، وكثر خوضهم فى الكتب التصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية ، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك . وانتشر هذا الرأى بشلب ولَبْلة ونظر مَرْتُلة ... وكثر جمعهم ووقع الحديث بهم ... وكان أبو القاسم بن قسى هذا فى زمان فتائه وشبيبته مشرفاً بشلب من عمل إشبيلية إلى أن أظهر (ظهر ؟) وتصدق بجميع ماله وتطوف على الأندلس وابتنى رابطة بقرية جِلّة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته التى دارت بها على الأندلس دائرة السوء ، وادعى الولاية وتسمى بالمهدى وكثرت مخاريقه ، واشتهر أنه حج من ليلته ، وأنه كان يناجى بما شاء وينفق من الكون ، وتتابع الناس إليه بالرحيل ، واتصل به أقوام من أهل البيوتات والأجناد »(١).

فالظاهر من عبارة ابن الخطيب أن ابن قسى لما عاد إلى شلب مسقط رأسه أسس بها رباطاً للصوفية وجعله مركزا لمريديه ، ومن هذا المركز انتشرت تعاليمه وذاعت مخاريقه من كرامات وخوارق عادات ، وأنه التف حوله جمهور كبير من الطلاب والمعجبين ، وكان من بين هؤلاء بعض سراة القوم وكبار الجند أمثال أبى الوليد محمد بن عمر بن المنذر من أهل شلب وأعيانها (٢)،

---

(١) أعمال الأعلام : نفس المرجع .

(٢) من أصدقاء ابن قسى المخلصين ورفقائه فى صباه : كان واسع المعرفة ميالا إلى حياة العزلة التى كان ينشدها على شاطئ البحر . أثر عنه أنه وزع ثروته الطائلة على الفقراء وأخذ يدرس كتب الغزالى .

ومحمد بن يحيى المعروف بابن القابلة الذى يقول فيه ابن الخطيب : «كان فريد دهره صرامة ودهاء وشجاعة وبلاغة : رسائله مشهورة، وفصاحته مذكورة رمى به (ابن قسى) غرضه وجعله سيف ثورته وعضد دولته »[1] . وكان من أكبر أتباعه أيضا محمد بن يحيى الشلطيشى الذى كان له الفضل فى بث دعوة أستاذه وجمع الأتباع له .

ويمكن القول بأن سنة ٥٣٩ كانت بدء حركة المريدين الدينية والسياسية التى كان لها هدف مزدوج كما قلنا : تحرير الدين من التزمت والرجعية ، وتحرير الحكم من استبداد المرابطين ، فوق إشباع المطامع الشخصية لمؤسسها .

ولما استقر الأمر لابن قسى وثبتت قدمه خلع القناع الدينى وظهر بصورة الزعيم الشعبى الذى يدعو إلى تحرير بلاده من نير المغتصبين ، من غير أن يظهر عداء مكشوفا للمرابطين . ولكنه سرعان ما أعلن هذا العداء عندما استولى على حصن مرتله المنيع بعد أن مهد لذلك بأرسال محمد بن القابلة إلى المدينة ليمهد له الطريق : فإنه بعد الاستيلاء على هذا الحصن سنة ٥٣٩ سمى نفسه إماما ، وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين .

توالى بعد ذلك سقوط الحاميات والقلاع وتسليم المدن فى سهول الوادى اليانع ، وخضع غرب الأندلس كله لثوار المريدين فى سرعة عجيبة ، وانتشرت هذه الثورة انتشار النار فى الهشيم ضد المرابطين فى جميع أنحاء الأندلس .

وفى سنة ٥٤٠ نجح ابن قسى فى الاستعانة بعبد المؤمن بن على أمير الموحدين ونجح فى تأليبه على المرابطين ، بعد أن بين له مافعل بهم فى الأندلس ، وقدم إليه طاعته وأقنعه بأنه يدين بنفس المعتقدات التى يدين بها الغزالى والمهدى . التقى به فى تلك السنة فأحسن عبد المؤمن وفادته ، ثم انصرف إلى الأندلس بعسكر الموحدين . وهو أول عساكرهم وباكورة تغلبهم

---

(١) أعمال الأعلام ص ٢٥٠

على المرابطين . ولم يلبث الموحدون أن احتلوا مابقى فى أيدى المسلمين من الأندلس (١) .

غير أنه حدثت بعد ذلك أحداث وتوالت خطوب على ابن قسى وأتباعه فقد نجح أحد قواد المرابطين المعروف بابن غانية فى أن يحدث الفُرْقة بين شيخ المريدين وخاصة ولاته وأصحابه كابن سيد راى صاحب يابرة ، ومحمد بن عمر صاحب شلب اللذين لم يكتفيا بهجر ابن قسى ، بل انضما إلى صفوف المرابطين فى محاربته ، فى الوقت الذى تخلى فيه الموحدون عن معاونته . فلما ضيق عليه الخناق لجأ إلى الفونس هنريكيز Enrique ملك البرتغال الذى يسميه ابن الخطيب « صاحب قلمرية » (Coimbra) فاستقبله هذا الأخير استقبالا حسنا وأهدى إليه حصانا ودرعا وحربة . ودخل معه ابن قسى فى حلف ضد المرابطين ، فأغضب ذلك الحلف أتباع ابن قسى – لاسيما أهل شلب ، فدبروا له مؤامرة قتل فيها فى جمادى الأولى سنة ٥٤٦ ، وحملوا رأسه على نفس الحربة التى أهداها إليه ملك البرتغال . وبذلك انتهت قصة هذا الصوفى السياسى الثائر ، وانتهت بموته حركة المريدين بالأندلس .

* * *

ابن قسى الصوفى

ظهر مما تقدم أن أبا القاسم بن قسى كان رجل دنيا لارجل دين ، ورجل ثورة وحركة وكفاح لارجل هدوء وتأمل واستغراق ، وهى الصفات التى تتطلبها الحياة الصوفية . نعم أثر عنه أنه خرج هو وبعض أصحابه عن أموالهم لتوزع على الفقراء ، ولكن هذا لم يكن من ابن قسى إلا جزءا من الثمن الذى دفعه للحصول على ثراء أوسع ومجد أرفع . لقد قاد طائفة المريدين باسم الدين مدعيا

(١) تختلف آراء المؤرخين فى تفاصيل هذه المسألة التى لا يتسع المقام لذكرها : راجع ابن خلدون : تاريخ جـ ٦ ص ٢٣٣ – ٢٣٤ ، المراكشى ص ١١٦ وابن الأبار – الحلية السيراء ص ٣٠٠

أنه يحارب بهم الخارجين على مذهب أهل السنة وتعاليم الغزالى ، ولكن حركته كانت سياسية فى جوهرها ، دينية فى مظهرها .

غير أن ابن قسى رغم كل هذا ينتسب إلى الصوفية ويؤلف فى التصوف ويؤسس طائفة المريدين التى ينتسب إليها رجال لهم خطرهم فى تاريخ الأندلس الفكرى والصوفى فى عصره ، فإلى أى صنف من أصناف الصوفية ينتمى إليه هذا الرجل ، وأى درجة من درجات الحياة الصوفية وصل إليها ، وأى تجارب صوفيه عالجها ، وأذواق صوفية ذاقها ؟ هذا مايكشف عنه الكتاب الوحيد الذى نعرفه له فى ميدان التصوف . وهو كتابه «خلع النعلين» وتعليقات محيى الدين بن عربى عليه فى الشرح المنسوب إليه وفى غيره من كتبه . ولو صحت نسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربى لكان من غير شك أهم مرجع فى الحكم على ابن قسى الصوفى وعلى كتابه . ولكنى سأدع مناقشة هذه النسبة الآن ، وأبادر بذكر آراء ابن عربى (على افتراض أنه الشارح لخلع النعلين) فى ابن قسى ومنزلته الصوفية .

يرى ابن عربى [1] أن ابن قسى رجل مقلد فى جميع ماقاله فى كتابه ... ناقل عن غيره من غير ذوق أو كشف من ذاته ... ويقول : « فشرحنا إنما هو لمعنى من نقل عنه ، فقد صحت الرواية أنه ينقل من العبد الصالح وهو خلف الله الأندلسى [2] الذى كان من أكابر الأمين ؛ فكان يأتى إلى هذا الرجل فيصف له ماتلقاه من الروح القدسى والنور الإلهى فى قلبه ، وكان عند هذا المؤلف فهم وإفصاح فى خطابه ، وتضلع فى الأدب والفقه ، وجودة قريحة فى صنعة الكتابة ، فكسا تلك المعانى ألفاظا أدبية وخطابية على قدر فهمه . وقد يخلُّ بالمسألة فى بعض الأماكن لقصور فهمه عما جاء به ذلك العبد الصالح ... فقد حصل لنا الفرقان بين ماهو منه وبين ماينقله . على أنى أعرَفُ بأحواله من غيرى : فإنى اجتمعت بولده [3] وكان ذا فهم وفطنة وسألته عن أحوال

---

(١) انظر شرح خلع النعلين و ٧ أ .

(٢) أشار إليه مرة أخرى فى و ٣٥ أ .

(٣) أشار إلى هذا الاجتماع فى الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، ج ٤ ص ١٦٤ س ٦

أبيه فوصف أحوالا تدل على ماذكرناه من قصوره . وفى حديث ترك شيخه ابن خليل [1] له ولأمثاله غنية فى معرفة حاله وضيق مجاله . وفى رسالته لعبد المؤمن بن على [2] وكلامه فيها وإشارته إلى نفسه – ولم يكن الأمر كما ذكره ، مايدل على أنه لم يكن محققا فى شأنه ، وأنه كان جاهلا بمرتبته ونفسه » .
ويقول ابن عربى فى موضع آخر من شرحه على خلع النعلين [3] « وإنما تكلم (أى ابن قسى) من الطريقة التى نبهنا عليها من شرح خبر مطابق لما كان يلقى عليه خلف الله الذى قصد بهذا الكتاب جميع ما كان يرد عليه مما يجده فى خلواته ، وكان رجلا أميا » .

فظاهر من هذه الشهادة القاسية أن ابن عربى كان يحسن الظن بابن قسى ويعظم الاعتقاد فيه إلى أن لقى ابنه وقرأ معه كتاب خلع النعلين ووقف على سيرته مع شيوخه من رجال الطريق ، فتبين له أن الرجل لم تكن له قدم راسخة فى طريق القوم ، وأنه كان مجرد ناقل مقلد ، ينقل المعانى التى كانت تنكشف لصوفى أمى من أهل العرفان ، فيلبسها ثوبا أدبياً بليغا ، لأنه أوتى المقدرة على الكتابة وفن التأليف ؛ وهو بهذا يذكرنا بأبى حيَّان التوحيدى الذى كان يأخذ أدعية الصوفية – أو بالأحرى يأخذ معانيها – ويصوغها تلك الصياغة الرائعة التى نعرفها فيما أثر عنه من هذه الأدعية .

وإذا صح مايقوله ابن عربى من نقل ابن قسى عن خلف الله الأندلسى ما كان ينكشف لهذا الصوفى الأمى من المعانى الروحية فى لحظات الإشراق والإلهام ، فسر لنا ذلك مانلاحظه فى كتاب خلع النعلين من غرابة المعانى وضعف الترابط المنطقى ، فهو أشبه بالشطحات الرمزية التى يعوزها وحدة

---

(١) يشير ابن عربى إلى ابن خليل هذا فى الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ س ٥ فيقول « وكان شيخه (أى شيخ ابن قسى) الذى كشف له على يديه من أكبر شيوخ المغرب يقال له ابن خليل من أهل لبلة » .

(٢) فى تاريخ ابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٣٣ – ٢٣٤ ذكر لهذه الرسالة التى أرسلها إليه فى تلمسان فأنكر عبد المؤمن ما ورد فيها من نعت ابن قسى نفسه بالمهدى ......

(٣) شرح خلع النعلين و ٢٩ أ .

التأليف واتساق الفكر ، بل قلما تتجمع أجزاؤه حول الموضوع الرئيسى الذى وضع له عنوان الكتاب – وهو «خلع النعلين» المشار إليه فى الآية القرآنية « فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » . وربما كان أصدق وصف نصف به الكتاب أنه مجموعة من اللمحات الإشراقية التى خطرت بقلب ذلك الصوفى الملهم – خلف الله – فلما تلقاها ابن قسى عن أستاذه حاول أن يدخل فيها شيئا من الوحدة والنظام اللذين تقتضيهما صناعة التأليف ، ولكنه فشل فشلا ذريعا فيما تورط فيه من فوضى الاصطلاحات التى وضع بعضها وضعا ، وأخذ البعض الآخر من الآيات القرآنية والأخبار النبوية ، ومزج هذه بتلك مزجا أغلق معانى الكتاب وبعد به عن مستوى التأليف القويم .

كان هذا سببا من أسباب استغلاق الكتاب وصعوبة فهمه . وهناك سبب آخر لايقل عنه أهمية وخطرا ، وهو استسلام ابن قسى للأساليب البلاغية الصارخة ، وتحميله المجاز فوق المجاز والاستعارة فوق الاستعارة ، شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء الأندلس : فهو يعبر عن أدق المعانى المجردة فى مسائل الألهيات بهذا الأسلوب الخطابى الفضفاض ، ويضرب لها الأمثال من الأمور العامية المحسوسة ، ويذهب مع الأمثال إلى أقصى لوازمها ، حتى ليخيل للقارىء أنه يقرأ عن المثال لا عن الموضوع الممثل له .

استمع إليه وهو يتكلم عن العلوم الألهية الذوقية ، يقول :

« فهى العذراء الرزان ، تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار : من بنات الأعراب ، لايحويها بلد ولايحيط بها سور [ولايحصل عليها] إلا من عنده وَرِق السر العلمى وَذَهبُ النور العملى . . . فمن كان عنده صداق مثل وإيجاب طيب وحلٍّ فليقدم ذلك بين يدى خطبته ، فهو عروس ، وليتخذها لنفسه نعمى خلد ورحمى أبد .... وإن لم يكن عنده مايبذله مهرا ، وكان كفئا كريما برًّا ، فليأجر نفسه ثمانى حجج أو عشرا . ثم إذا سار بأهله اختيارا ، وآنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادى المقدس والمقام الأعز الأقدس : فهناك فليخلع النعلين وليقتبس النور من موضع

القدمين ، فليس إلا النور الحق والكلام الصدق والسر الذى قام به الأمر والخلق » (١) .

انظر إلى أى حد ذهب فى ذكر مستلزمات المثال الذى شبه به العلوم الآلهية : فإنه لم يقف عند وصفها بالعذراء بعيدة المنال ، بل ذكر أنها من بنات الأعراب لا تزف إلا إلى فرش الأحرار ، لايظفر بها إلا من كان لها كفئا وبذل لها مايليق بها من صداق بعضه من الوَرِق وبعضه من الذهب ، إلى غير ذلك مما يكاد القارىء أن ينسى معه الموضوع الأصلى الذى هو بصدده .

هذا نموذج من كثير مما ورد فى الكتاب وعاب به ابن عربى على مؤلفه ، لأنه يرى أن ضرب الأمثال فى المسائل المجردة علامة على العجز عن إدراكها ، ودليل على التخبط فى شأنها . يقول : « وقد رأينا جماعة ممن تدّعى المشيخة فى هذا الطريق ببلاد المغرب والمشرق ، ليس لهم من معرفة الله إلا ضرب الأمثال فى كل مجلس — عامه وخاصه ، لا يقدرون على العلم بالمعلوم المجرد فى ذاته عن المواد . فهم يخبطون عشواء (هكذا !) فى دجنة ظلماء لاظل ولا ماء » (٢) .

وأعظم من هذا خطراً ضرب الأمثال فى المسائل التى تتصل بالله تعالى وذاته ، فإنه أمر نهى الشرع عنه صراحة فى الآية « فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لاتعلمون » . أما أن الله تعالى قد ضرب لنفسه المثل فى آية النور فى قوله « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الخ فهذا من شأن الله وحده . يقول ابن عربى « فكل من ضرب لله مثلا فهو إما جاهل لم يعلم أن الله حجر ذلك وحرمه ، أو عالم منتهك لحرمة الله مجاهر بالمعصية بمخالفة الله » (٣) .

لم يتكلم ابن قسى فى كتابه بلغة التصوف ، لغة الكشف والذوق ، بأن يلزم الصمت حيثما لزم الصمت ، أو يلجأ إلى الإشارة والتلميح إن اقتضت المناسبة الأشارة والتلميح . ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والمتكلمين فيعطى المعانى حقها من التجريد ، وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر فى مسائل تعلو على البلاغة والشعر ؛

(١) شرح خلع النعلين و ٢٢ أ — ٢٥ ب .
(٢) شرح خلع النعلين ٤٥ أ .
(٣) نفس المرجع ٤٥ أ .

لأن لغة الشعر منصبة فى قوالب حسية مادية ، والتصوف حال فوق المادة والحس ؛ والأمثال تكشّف المعانى اللطيفة ، بل تجسمها : وإنما تضرب الأمثال لإفهام العوام القاصرين الذين لا قِبَلَ لهم بإدراك المعانى المجردة المقدسة . ولهذا يصف ابن عربى كتاب خلع النعلين بأنه « كتاب العوام لا كتاب الخواص ، فإن كتب الخواص مجردة عن المادة والمثال ، وهذا غير موجود فى هذا التصيف »[1] .

هذا رأى ابن عربى فى ابن قسى الصوفى وفى كتابه ؛ أما ابن قسى نفسه فيدعى أنه صوفى ملهم ، استمد مادة كتابه من العلم الإلهى الذى انكشف من قبل لموسى ويوسف عليهما السلام ؛ وأن الله فتح له من مغاليق الأبواب وخافيات الأسباب ما شاهد به الحق شهادة عيان وذوق . فهو يقول : « إن مثال ما أودعناه فى هذا الكتاب لكم مثال قصة موسى فى نكاح بنت شعيب ، وما تضمنت تلك القصة وما أنتجته . ومثال ما أودعناه أيضاً فى هذا الكتاب من العلوم الآلهية مثال قصة يوسف . فمنزلة ذلك منزلة مرتبة يوسف . ومنزلتى فيها منزلة يوسف . فلا تكونوا كأخوة يوسف تلقونها فى الجبِّ حسداً من عند أنفسكم ، فإن الله بالغ أمره ، وكل قد عرف قدره ، فإن فعلكم لايقدح فى رتبتها »[2] .

ويقول :

« ولما كانت [أى العلوم المودعة فى كتابه] ملكوتيه الإلقاء [أى متلقاة من الروح القدس وهو جبريل] أمية الإخبار والإملاء [أى مشتقة من نور مشكاة النبى الأمى محمد عليه السلام] .... وفتح لى من مغاليق الأبواب وبطائن الأسباب .... رأيت حدائق الرحمة علما حقاً وكشفا صدقاً »[3] أى انكشف له العلم الحق الذى انكشف للخضر الذى قال الله فيه « وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما » .

(١) نفس المرجع ٢١ أ ، ٤٨ ب .
(٢) نفس المرجع ٣٠ ب .
(٣) شرح خلع النعلين ٣١ ب .

فابن قسى يدعى أنه اغترف ما أودعه فى كتابه من نفس النبع الذى اغترف منه موسى ويوسف والخضر : أما موسى ففيما وقع له فى الوادى المقدس من تجلى الحق له فى صورة النار التى وجد عليها هداه ، وما ناجاه به ربه من جانب الطور الأيمن . وأما يوسف ففيما قصه الله علينا من أمر صدق نبوءته ورؤياه ، وما كشف له عن حقيقة مستقبله مع أخوته وأبويه . وأما الخضر ففيما قصه الله علينا من أمره مع موسى ، وما كان عليه من علم الباطن الذى أحاط به ولم يحط به موسى .

بل لقد بلغت الجرأة بابن قسى أن ادعى أن منزلته منزلة يوسف ، لأن مصدر علمه – فيما يزعم – هو المصدر الذى يستقى منه الأنبياء وخاصة الأولياء علومهم .

كتاب خلع النعلين وشرحه

أعددت هذا البحث معتمدا على مخطوطتين إحداهما مخطوطة أياصوفيا باسطنبول رقم ١٨٧٩ Const, Cat, I. 113 وبها شرح ابن عربى على مقتبسات من خلع النعلين . وعنوانها كتاب « شرح كتاب خلع النعلين » شرحه الشيخ الإمام العالم المحقق محيي الدين ، شرف الإسلام ، لسان الحقائق ، علامة العالم ، قدوة الأكابر ، أعجوبة الدهر أبو عبد الله محمد بن على بن محمد [1] الحاتمى الطائى ثم الأندلسى رحمه الله رحمة واسعة .

وليس بالمخطوطة تاريخ ، ولا اسم لناسخ ، وهى مكتوبة بخط نسخى جميل ، وتقع فى إحدى وسبعين ورقة من الحجم المتوسط ، وبهامشها بعض التصحيحات القيمة التى تدل على دقة فهم الناسخ للنص الذى نسخه .

والمخطوطة مضطربة فى ترتيب أوراقها مما يرجح أنها جمعت على غير هدى ووضعت على نحو ماتراه فى المجلد الذى بين أيدينا . وقد عانينا الكثير من المشقة فى وصل بعض أجزائها ببعض بقدر ماتسمح به الطاقة ، ولكننا لانستبعد فى الوقت نفسه أن بعض أوراق الكتاب قد سقطت أو ضاعت فى مرحلة من مراحل حياة المخطوطة : وهذه مسألة سنترك تفصيل الكلام فيها إلى حين نشر الكتاب إن شاء الله إن قدر له النشر .

وتحتوى المخطوطة على الشرح ومعظم أجزاء النص — لا النص كله : فإن ابن عربى لا يثبت النص كاملا وإنما يقتبس منه ماروق له شرحه ، أو ما يجده جديرا بالشرح . ولذلك لا ندرى إلى أى حد تمثل هذه الاقتباسات كتاب خلع النعلين فى أصله . وسنظل جاهلين بالمحتوى الكامل لهذا الأصل إلى أن تظهر له نسخة خطية خاصة به .

ومن الغريب حقاً أن تختلف افتتاحية النص الذى أورده ابن عربى عن الافتتاحية المعروفة له — وهى التى أوردها صاحب كشف الظنون — مع أنها

---

(١) أضيف بالهامش ابن العربى .

افتتاحية هامة تستحق الشرح والتفسير : أعنى قول المؤلف « الحمد لله الذى خلق بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين » ، مع أن ابن عربى يفيض فى شرح فقرات دون هذه فى الأهمية والخطورة . وقد كان هذا من الأسباب التى استرعت نظرى وشككتنى فى الكتاب وفى شرحه بادئ الأمر ، إلى أن درست مادته ، فرجحت أن النص لابن قسى والشرح لابن عربى .

ويحتوى كتاب خلع النعلين حسب شرح ابن عربى على مقدمة هى صدر الكتاب : تكلم فيها المؤلف عن القصة الموسوية والقصة اليوسفية : وأربعة فصول أو أربع صحف : الفصل الأول فى الملكوتيات ؛ والثانى فى الفردوسيات ، والثالث فى المحمديات ، والرابع فى الرحمانيات . وفى الفصل الثالث (المحمديات) يتحدث المؤلف عن صلصلة الجرس وسكينة النفس . وكثير من مادة الكتاب لايتصل اتصالا مباشرا " بمقام خلع النعلين " وهو مقام التجرد عن علاقات البدن والوقوف فى حضرة الله الذى يتجلى للعبد فى أصفى حالاته ويكشف له عن علمه اللدنى كما كشف لموسى عليه السلام فى الوادى المقدس . ولكن المؤلف يفرد لهذا الموضوع جزءا خاصا أورده الشارح فى الورقات ١٢٠أ — ١٣٠أ .

والظاهر أن كتاب خلع النعلين قد أضيف إليه مالم يكن فيه — وإن كانت الإضافة من كلام ابن قسى نفسه . فقد ذكر ابن عربى أن الكتاب أضيف إليه فصل فى الرؤية وضروبها عنوانه «خلع الخلع» واليه يشير ابن عربى بقوله :

اعلم أن هذا الفصل من أوله إلى قوله « فى ترجمة السر المصون فى ذكر القلم وما يسطرون » ليس من كتاب الخلع ، وأن بعض الناس أدرجه فيه ، وهو من كلام ابن قسى رحمه الله صاحب الخلع . وسمى هذا الفصل « خلع الخلع » . ومضمونه الكلام على الرؤية وضروبها ، وضمّنه رؤية الأفق المبين الروحانية والأفق الأعلى . وما ثبت هذا الفصل فى الكتاب الأصل الذى بخط مؤلفه أبى القاسم بن قسى رحمه الله : فإنى اجتمعت بابنه رحمه الله سنة ٥٩٠ والكتاب عنده بخط أبيه وليس فيه هذا الفصل ، فوهبه لى فلم آخده لسبب كان هناك ، وقال إن هذا الفصل ليس من الكتاب ، وإنه كتبه بعد ذلك

فألحقه به بعض أصحابه (١) » . أيّ نسخ خلع النعلين إذن كانت بين يدى ابن عربى عند شرحه الكتاب ؟ لا بد أنها كانت نسخة غير النسخة الأصلية التى أطلعه عليها ولد ابن قسى وكانت بخط أبيه ، وإلا ما قال هذا القول .

ونسخة الشرح التى هى نسخه أيا صوفيا نسخه وحيدة إذ لا توجد للشرح — فيما أعلم — نسخة أخرى . ولهذا كانت لها أهميتها من جهة ، وصعوباتها وجهات النقص فيها من جهة أخرى .

والمخطوطة الثانية هى مخطوطة محفوظة بدار الكتب بالقاهرة [تصوف رقم ٦٩٣] تحت عنوان « خلع النعلين فى الوصول إلى حضرة الجمعين » تأليف العارف بالله أبى القاسم بن قسى شيخ الصوفية بالمغرب .

تبتدئ بالحمد لله الذى أوجد بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين ، مشتملة على قوسين ومنقسمة إلى قسمين ، ومنتصفة على شطرين ، وخلق الإنسان على الصورتين الخ ...

وتنتهى بقول المؤلف : سبحانك اللهم أنت الأول والآخر والظاهر والباطن ، وأنت بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير وبكل شئ محيط ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، والحمد لله رب العالمين » .

ويتلو ذلك فى الصفحة الأخيرة من الكتاب كلام فى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ، ظاهر أنه إضافة من الناسخ .

ويقع الكتاب فى ٦٦ صفحة متوسطة الحجم : وتاريخ نسخه سنة ١٣١٥هـ.

فالمفروض أن الكتاب — بحسب عنوانه — هو كتاب خلع النعلين لابن قسى بدون شرح ، ويتفق عنوانه مع العنوان الذى أورده حاجى خليفة فى كشف الظنون (٢) كما يتفق الاثنان فى افتتاحية الكتاب . أما الاسم الذى أطلقه ابن قسى على كتابه — حسب رواية ابن عربى (٣) فهو « خلع

---

(١) شرح خلع النعلين : المخطوطة و ٤٨ ب .

(٢) كشف الظنون جـ ١ نهر ٧٢٢

(٣) شرح خلع النعلين ٣١ ب .

النعلين واقتباس النور من موضع القدمين » وأما افتتاحيته فهى « الحمد لله رب العالمين وإن ربك هو الفتاح العليم ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

غير أنه تبين لى فى وضوح بعد قراءة هذا المخطوط ودراسة مادته أنه ليس كتاب خلع النعلين لابن قسى ، على الرغم مما يحمل من عنوان ومن نسبة إلى هذا الصوفى . وأغلب الظن أنه لبعض المتأخرين من أتباع مذهب بن عربى — جمع مادته من كتب ابن عربى — لاسيما الفتوحات المكية ، ومن بعض عبارات ابن قسى ، واستعان بما كتبه غير هذين المؤلفين فى موضوع « خلع النعلين » الذى طرقه كثيرون .

وليس أدل على بطلان نسبة الكتاب إلى ابن قسى ، وعلى أخذ المؤلف مباشرة من ابن عربى ، من إشارته صراحة إلى ابن عربى وكتابه الفتوحات كأن يقول مثلا فى ص ١٤ « فإذا كنت ميتاً فلا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك وأنت مناجى ، فلا بد أن تكون بصفة من يعقل ما يقول وما يقال له ، فتكون حى القلب فطناً بمواقع الكلام غواصا على جمع المعانى التى يقصدها من يناجيك بها — أى كما قال الشيخ فى الفتوحات » [١] .

أضف إلى هذا أن الكتاب يفيض باصطلاحات ابن عربى ومعانيه واتجاهه نحو فكرة وحدة الوجود . وكل هذا بعيد الصلة من منزع ابن قسى ومشربه . فالمؤلف يتكلم عن الأعيان الثابتة والإنسان الكامل ، والخلافة عن الله وغير ذلك مما هو صدى لما أورده صاحب الفتوحات والفصوص . بل مما يحسم الأمر فى هذا الموضوع ويدل دلالة صريحة على أن الكتاب ليس خلع النعلين لابن قسى وإنما هو لأحد المتأخرين قول المؤلف :

« ورأيت ظهور الحروف الغيبية من باطن التعين الأول الذى هو الغيب المطلق واللاتعين ، وذلك فى مشهد عظيم بمحروسة بروسه فى العشر الأخير

---

(١) وهذه المسألة واردة فى الفتوحات المكية لابن عربى ج ١ ص ٢٥١ س ٦ فى فصل عقده حول معنى خلع النعلين اللذين كانا من جلد حمار ميت .

من رمضان سنة الحادى عشر وألف[1] . فأين سنة ١٠١١ من سنة ٥٤٥ أو سنة ٥٤٦ التى توفى فيها ابن قسى ؟

ليس بين هذا الكتاب وكتاب خلع النعلين لابن قسى من صلة إذن إلا الاتفاق فى العنوان . أما فيما عدا هذا فالكتابان مختلفان فى الجزء الأكبر من مادتهما وفى مؤلفيهما . وأقول فى الجزء الأكبر من مادتهما لأن مخطوطة القاهرة لاتخلو من إشارات إلى بعض المسائل التى أثارها ابن قسى فى خلعه — لاسيما مسألة الأسماء الإلهية ووحدتها . وأغلب الظن أن الكاتب عرفها عن طريق كتب ابن عربى لا عن طريق كتاب ابن قسى الأصلى : فإن ابن عربى يشير فى فتوحاته إلى ابن قسى وكتابه خلع النعلين فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعا سنشير إليها فيما بعد .

* * *

نسبة الشرح إلى ابن عربى

قد يثار شئ من الشك حول نسبة « شرح خلع النعلين » إلى الشيخ محيى الدين ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ لأسباب أهمها أنه لم يشر إلى هذا الشرح فى فهرس مؤلفاته الذى كتبه فى أخريات حياته[2] : كما أنه لم يشر إليه فى أى كتاب آخر من كتبه المعروفة لنا — لا سيما كتابه الفتوحات المكية الذى ذكر فيه الشيخ ابن قسى وكتابه « خلع النعلين » فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعاً[3] وقص قصة اجتماعه بولد ابن قسى فى مدينة تونس سنة ٥٩٠ ودراسته الكتاب معه ، وإهداء ولد ابن قسى كتاب أبيه إليه . وهو فى هذا لايشير إلى أنه وضع

---

(١) مخطوطة القاهرة ص ٤٤

(٢) نشرنا نص هذا الفهرس مع دراسة عليه بمجلة كلية الآداب : جامعة الاسكندرية : المجلد الثامن : ديسمبر سنة ١٩٥٤ : ص ١٩٣ — ٢٠٧

(٣) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ س ٥ ، ص ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٠٧ ، ٩٤٣ س ١١ من أسفل : ، ج ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ س ٤ ، ج ٣ ص ٨ — ٩ ، ٣١ س ٤ من أسفل ، ص ٢١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ، ج ٤ ص ١٦٤ س ٦

شرحاً عليه أو وعد بأنه يعتزم وضع مثل هذا الشرح[1]. ولكن سقوط اسم شرح الكتاب من فهرس مؤلفات ابن عربى لا ينهض وحده دليلا على عدم صحة نسبته إليه ، فإن «الفهرس» غير جامع لمؤلفاته ؛ بل إن بعض الكتب التى لا يتطرق شك ما فى نسبتها إليه غير واردة فيه : ولعل السبب فى ذلك أنه أغفل ذكره قصداً ، أو أنه نسيه ، أو ألفه بعد كتابته « الفهرس » أو غير ذلك من الأسباب . والأرجح فى نظرنا أن شرح خلع النعلين الموجود الآن فى مخطوطة اسطنبول[2] الوحيدة فى نوعها – فيما نعلم – هو للشيخ محيي الدين، وذلك للأسباب الآتية :

(أولا) أن دراسة الكتاب دراسة نقدية تحليلية قد دلت دلالة قاطعة على أن أسلوبه واصطلاحاته الفنية ، والروح السائدة فيه ، هى أسلوب ومصطلحات وروح ابن عربى . هذا على الرغم من أنه لا يقحم نظرياته الخاصة فى الشرح ، ولا يفسر نصوص الكتاب فى ضوء مذهبه العام فى وحدة الوجود ؛ ولكنه يشير إشارات عابرة إلى مسائل يخرّجها من النص ثم يتناولها فى شئ من التفصيل فى بعض كتبه الخاصة كالفتوحات والفصوص ، مما يدل على أن كتاب « خلع النعلين » كان أحد المصادر التى ألهمت ابن عربى ببعض الأفكار التى استغلها إلى حد ما فى بناء مذهبه الفلسفى . وأخص بالذكر هنا فكرة ابن قسى فى وحدة الأسماء الألهية ، وأن كل اسم إلهى مسمّى بجميع الأسماء الأخرى .

(ثانيا) أن بالكتاب إشارات كثيرة إلى مؤلفات ابن عربى مثل الفتوحات المكية والتدبيرات الألهية وعقلة المستوفز وعنقاء مغرب ، وكتاب الفصول والغايات ، والمدخل إلى الحروف ، وكتاب العبادلة وغيرها[3] وهى كلها من الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى ابن عربى . هذا بالإضافه إلى أن الإشارات إلى هذه الكتب مصوغة بصيغة المتكلم التى يقول فيها « وقد استوفينا ترتيب

---

(١) انظر الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، وشرح خلع النعلين : و ٧ أ ، ٤٨ ب .

(٢) هى نسخة أيا صوفيا رقم ١٨٧٩ وقد سبق لنا وصفها .

(٣) انظر شرح خلع النعلين و ٣ أ ، ٩ أ ، ١٣ ب ، ٢٧ أ ، ٣٠ أ ، ٣٨ ب الخ .

ذلك فى كتاب كذا » أو « وقد بيناها فى كتابنا كذا » وهكذا . وقد حققنا كثيرا من هذه الإشارات بالرجوع إلى كثير من كتبه — لا سيما الفتوحات — فوجدناها كما قال .

(ثالثا) أن بعض المؤلفين من كتاب التراجم ومصنفى الكتب قد شهد بنسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربى : ومن هؤلاء محمد بن شاكر الكتبى المتوفى سنة ٧٦٤ فى كتابه « فوات الوفيات » (١) : وابن شاكر قريب من عصر المؤلف . ومنهم حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون » (٢) ؛ والشيخ محمد رجب حلمى الذى يدّعى أنه من أحفاد محيي الدين ، وذلك فى كتابه « البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر » (٣).

لهذه الأسباب مجتمعة لا نرى مبررا للتشكك فى أن لابن عربى شرحا على كتاب خلع النعلين لابن قسى ، ولا فى أن المخطوط الذى بين أيدينا هو ذلك الشرح ، وإن كنا نطمع فى أن تكشف لنا الأيام عن مخطوط آخر .

* * *

منهج الشارح

لسوء الحظ لا يذكر ابن عربى المتن الذى يشرحه برمته ، وإنما يقتبس منه اقتباسات قد تطول أحيانا وقد تقصر : بل قد لا يذكر النص إطلاقا ويكتفى بالإشارة إليه بمثل قوله « من قوله كذا وكذا إلى قوله كذا وكذا ». ولهذا السبب — وفى غيبة نص كامل مستقل لكتاب خلع النعلين — لا نخرج بصورة واضحة منسجمة عن محتويات الأصل فى جملتها ، بل لا نستطيع فى كثير من الأحيان أن نميز تميزا واضحا بين عبارات المتن المقتبسة وعبارات الشرح الموضوعة عليها .

---

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ٣٠٢

(٢) كشف الظنون ج ١ نهر ٧٢٢

(٣) القاهرة سنة ١٣٢٦ : انظر رقم ٥٣ من فهرس كتب ابن عربى فى هذا الكتاب .

وقصد الشارح من شرحه تفسير كلام المؤلف وتوضيح أفكاره وتحديد معانى مصطلحاته من غير محاولة لمناقشته أو الرد عليه إلا فى المسائل التى تتصل بالجناب الإلهى : « فإن الرد عليه وعلى غيره [أى فى هذه المسائل] متعين إذا أخطأ طريق الصواب »[1] وليس معنى هذا أن ابن قسى قد ذكر فى كتابه مايستحق الرد عليه فى هذا الصدد ، فإن ابن عربى يشهد شهادة صريحة بصحة إيمانه وسلامة دينه فيقول :

« إنى شارح لكلامه ، فلا يلزمنى تحقيق العلم على ماهو الأمر عليه فى نفسه إلا أن يضطرنى إلى ذلك كلام يؤدى إلى قدح فى الدين . وكلام هذا الرجل بحمد الله محفوظ من ذلك : فإنه مؤمن مسلم »[2] .

مهمة ابن عربى فى شرحه إذن محدودة معينة : هى إيقاف القارىء على معانى ومغازى النص من غير نقد أو تعليق ، أو التزام بما ورد فيه . ولا يلزم الشارح — على حد قوله — إذا أبان بشرحه ماأبان ، أن يكون معتقدا لما قاله صاحب الكتاب ، ولا مصدقا له فى ذلك : ولا يدل شرحه على صحة الأمر فى نفسه وفساده »[3] .

ومع هذا لم يقف ابن عربى من ابن قسى موقف الحياد التام الذى وعد به ، بل نقضه فى كثير من المواضع وكان نقده مرا لاذعا ، وكاد يخرجه من زمرة أصحاب الكشف والأذواق ؛ كما امتدحه فى مواضع أخرى وأثنى على بيانه وفصاحته ومقدرته على التعبير فى إيضاح بعض المسائل . فتارة يقول فيه « فهذا الرجل فى كتابه ماوقف عندما يعطيه الكشف ، وعدل إلى حكم العقل : فلا أدرى لماذا ؟ هل خاف من الشناعة ، أم لم يبلغ علمه أكثر من هذا »[4] . وتارة يصف كلامه بأنه هذيان من القول ، أو بأنه كلام ماله حاصل ،

---

(١) شرح خلع النعلين ٤٥ ب .
(٢) نفس المرجع ١٢ أ .
(٣) نفس المرجع ١٦ أ ، ٢٢ .
(٤) نفس المرجع ٢٦ أ .

أو بأنه « تحكم » [١] ، أو بأنه فى بعض أقواله « كلام خطأ من كل وجه ، ترده الأخبار الصحاح ومكاشفات المحققين »[٢] . بل لقد يقسو فى حكمه على ابن قسى كل القسوة ، وينكر عليه العلم بمفاهيم بعض المصطلحات التى يستعملها فيقول : « أحلف ولا أستثنى أن هذا الرجل مايعرف على ماذا أطلق اسم الملكوت . لا والله فياليته سكت : فلقد هذى فى تفصيل ماذكر وترتيب ماسطر »[٣] ، أو يتهمه بالتناقض وينكر عليه الكشف الصوفى ، وغير ذلك من المآخذ التى نوافق ابن عربى على الكثير منها . ويصف أسلوبه فى بعض الأحيان بأنه أسلوب خطابى ضحل المعانى فيقول :

« على أننا فى حيرة مع هذا الرجل لتبدد كلامه وتطويله فى خطابياته ، مما يكثر ألفاظه وتقل فائدته . بل أكثر كلامه فى هذا الكتاب كالمثل المضروب : أسمع جعجعة ولا أرى طحناً — ولولا أنه نبه على آيات نجد فيها فسحة فى الشرح والكلام على المعنى لم نحظ من أكثر كلامه بطائل »[٤] .

فى هذه الأحكام وغيرها شئ من القسوة من غير شك ، ولكنها أحكام لاتخلو من الحق أيضا . وهى فى جملتها تقدير دقيق لشخصية ابن قسى الكاتب المؤلف الصوفى . فإذا أضفناها إلى أحكام ابن عربى عليه من حيث أصالته فى كتابه — وهذا موضوع شرحناه من قبل فى شئ من التفصيل — وما نعته به أحيانا من جودة التعبير والتحرير ، خرجنا بصورة واضحة المعالم عن هذا الصوفى الغريب الأطوار ، وعن منزلته من بين متصوفة عصره ، وهى صورة لا نعثر عليها فى أى مصدر من المصادر التى ترجمت له أو لكتابه . لقد شغل الكتّاب بشخصية ابن قسى السياسى الثائر — ولهم كل العذر فى ذلك — أما شخصيته الصوفية التى تنعكس على صفحات كتاب خلع النعلين فلم يحاول أحد من المؤرخين إبرازها .

---

(١) نفس المرجع ٤٠ ب .
(٢) نفس المرجع ٤١ أ .
(٣) نفس المرجع ٤١ ب .
(٤) نفس المرجع ٥ أ .

مذهب ابن قسى

لا يرى الناظر فى كتاب خلع النعلين لابن قسى مذهبا فلسفيا متسقا كاملا ولا شبه مذهب ، ولكنه لا شك يرى اتجاهات يصح أن توصف بأنها فلسفية ، أو أصولا لاتجاهات كان لها شأنها فيما بعد فى التصوف الفلسفى عند ابن عربى ومدرسته . وابن قسى أحد المتصوفة الأندلسيين الثلاثة الذين انتقلوا بالتصوف المغربى من دوره البدائى الساذج الذى هو دور الزهد ، إلى دوره الثيوسوفى كما قلنا ، ولكنه كان أكثر هؤلاء الثلاثة استغلالا للقرآن والحديث ، فإنه يتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ماشاء من المعانى الفلسفية والصوفية . فكتابه فى جملته نوع من التأويل والتخريج لهذه الأصول التى هى النصوص القرآنية والأخبار النبوية .

ولايتسع المقام هنا لاستيعاب كل ماورد فى الكتاب من آراء ، ولذلك سأقصر حديثى على آرائه البارزة فى مسائل الإلهيات والكونيات والمعرفة .

(١) نظريته فى الأسماء الإلهية :

يرى ابن قسى أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء[١] ، ولعله قد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » : لأنه يستوى أن تدعو الله باسم الله أو باسم الرحمن أو أى اسم آخر من الأسماء الإلهية حيث المدعو فى جميع هذه الحالات هو الذات التى يدل عليها بهذه الأسماء . فالذات التى تسمى بالله هى هى الذات التى تسمى بالرحمن وبالرحيم وغيرهما من الأسماء : ومن هنا جاء إمكان إطلاق أى اسم منها على أى اسم آخر ، وإمكان تسمية أى اسم بجميع الأسماء الأخرى . بعبارة أخرى كل اسم إلهى مدلوله الذات الإلهية أولا ، ثم ماتعطيه حقيقته من معنى أو صفة إيجابية أو سلبية . وهذه هى الجهة الخاصة التى يشير إليها

---

(١) انظر شرح خلع النعلين ٣٣ أ : وقارن الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٠٧ ، ج ٣ ص ٤٦٥ وفصوص الحكم ص ٧٩

الاسم وبها يتميز عما عداه من الأسماء . وله بالإضافة إلى هذا ، الدلالة العامة وهى دلالته على الذات . فمن حيث إن مدلول الأسماء كلها الذات ، جاز أن ينعت كل واحد منها بجميع الأسماء .

هذا على الجملة هو مذهب ابن قسى فى الأسماء الإلهية ، وبه أخذ ابن عربى واستغله إلى أقصى حد فى كلامه عن هذه الأسماء وعن الدور الذى قامت وتقوم به فى خلق العالم ، فإنها عنده بمثابة القوى التى بوساطتها يخلق الله الأشياء ، بل إن الأشياء فى مذهبه ليست سوى هذه الأسماء التى وصف الحق بها نفسه . فهى ظاهرة فى الوجود ، تأخذ حقيقتها ومعناها من إضافتها إلى الموجودات وإن شئت فقل إنها هى عين الموجودات . قال ابن عربى « فما تسمى (أى الحق) بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف » .

وقد شخّص ابن قسى الأسماء الإلهية – كعادته فى تشخيص المعانى وتجسيم المجردات – فذكر أحكامها فى الخلق ، والنصيب الذى يقوم به كل اسم من هذه الأسماء فيه : بل تكلم عن دولة كل اسم كما لو كانت هذه الأسماء اشخاصا فقال : " لابد لكل اسم فى دولته من رسول يرسله وشرع يضعه " . وجعل لكل واحد من الأسماء ظاهراً وباطناً : فلباطن الاسم حكم فى عالم العلو الروحانى والملكوت ، ولظاهره حكم فى عالم الظاهر . فجبريل مثلا مخلوق من الاسم الله الباطن – وهو بذلك أعز وأفضل وأجل مخلوق فى عالم الغيب والملكوت : ومحمد عليه السلام مخلوق من الاسم الله الظاهر – وهو بذلك أفضل مخلوق فى عالم الملك[1] ولآدم اسم إلهى أوجده ، وكذلك لنوح ولغيره من الأنبياء .

وليس فى أفق الاسم الذى أوجد كل واحد من هؤلاء الأنبياء ماهو أفضل منه : أى أنه لا مفاضلة بين الأسماء ، ولكن المفاضلة بين المخلوقين بهذه الأسماء واقعة حاصلة : فتارة تقع المفاضلة بين مخلوقات الاسم الواحد من حيث ظاهره وباطنه ، كمحمد مثلا فإنه مخلوق اسم الله الظاهر ، وهو فى نظر

---

(١) شرح خلع النعلين ٥٨ أ .

ابن قسى أفضل من جبريل مخلوق الاسم الله الباطن : وكبنى آدم الذين يعتبرهم أفضل من الملائكة للسبب عينه . وأحيانا تقع المفاضلة بين مخلوقات الأسماء الإلهية من حيثية واحدة . فهناك مفاضلة بين الأنبياء بعضهم مع بعض : وبين الأنبياء وغيرهم من بنى البشر .

وقد جعل ابن قسى الأسماء الإلهية التى أسْنَدَ إليها سلطة الخلق فى عالمى الغيب والشهادة – حجبا للذات الإلهية : لأن الذات محتجبة عنا أبدا بهذه الأسماء . ولهذا لا سبيل لنا إلى معرفتها . ولكن الأسماء من ناحية أخرى محتجبة عنا أيضاً لأنها باطنة لبطون الذات ؛ فلا سبيل لنا كذلك إلى معرفتها إلا بآثارها : وهى إذ تعلم لنا إنما تعلم على قدر ماتقبله عقولنا – كل بحسب استعداده . فكأن المعرفة الإنسانية بالله انحصرت فى علمنا بالعالم الذى هو مظهر الأسماء الإلهية والأثر المباشر لخلقها : أى أننا نعرف العالم أولا ، والأسماء الإلهية ثانيا ، والله نفسه ثالثا ، وعلمنا المباشر إنما هو بالعالم وحده .

هكذا يتعرف الله سبحانه إلى عباده فى الدنيا ، وعلى نحو مايعرفونه فى الدنيا يدركونه فى الآخرة يوم المشهد العظيم .

نعم لله أسماء ذاتية – وهى الأسماء التى لايكون عنها أثر فى الكون : وقد أشار إليها النبى صلى الله عليه وسلم بقوله فى دعائه " أوما أستأثرت به فى علم علمك " بعد أن قال « أسألك بكل أسم سميت به نفسك أو عَلَّمته أحدا من خلقك » : وهذه الأسماء الذاتية لا علم لنا بها ولا كلام لنا فيها ها هنا : وإنما الذى نتحدث عنه وندعو به إنما هو الأسماء الإلهية التى يكون عنها أثر فى الكون أو صلة به كأسماء الرب والرحمن والرزاق والفتاح الخ وهذه هى التى قصد إليها ابن قسى فى نظريته . وإذا كانت الأسماء الإلهية حجبا للذات على نحو ما قلنا وطريقا إلى معرفتنا بها على النحو الذى شرحنا ، فأولها وعلى القمة منها فى نظر ابن قسى اسم « الحى » الذى يسميه « فلك الحياة »[1] وهو حجاب الحجب – أى أعلاها وأقربها كلها إلى الذات ،

---

(١) شرح خلع النعلين ١٧ أ .

والاسم " الحى " أو الحياة الإلهية، مصدر كل حياة وإن كانت تختلف فى ذاتها عن حياة كل حى. يقول: "بالحياة الإلهية حَيِيَ كل حى: وهى الرقيب العتيد والأدنى من حبل الوريد: تنزل لحياة كل حى على حجب قدس "[1] أى أنها رغم نزولها إلى الموجودات ومنحها أياها الحياة تحتفظ بقداستها وطهارتها ولا تتأثر بذلك النزول زيادة أو نقصا: ولا كما ولا كيفا.

والحياة الإلهية حياة مريدة: إذ الله الحى هو الله المريد العالم القادر السميع البصير، جريا على مذهب ابن قسى من أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء. فالحياة الإلهية القيومية تفيض من نورها على ذوات الموجودات فيضانا إراديا، فتنقل الموجودات من حال الثبوت (حال الإمكان الصرف فى العلم الإلهى القديم) إلى حال الوجود، «وتظهر فى الموجودات ظهور النور فى الإضاءة» أى لا ظهور النور فى نفسه، فإن الإضاءة مظهر النور وليست النور نفسه: والذى نعرفه وندركه ونحسه هو الإضاءة — التى هى انعكاس النور على الأجسام، وليس النور نفسه. فحياة الموجودات مظهر للحياة الإلهية وليست الحياة الإلهية نفسها.

ومظهر هذه الحياة الإلهية المريدة التى يقع بها الخلق والتفصيل بين الموجودات، كلمة التكوين "كن". يقول ابن قسى " إنها أيضا حية قائمة بتلك الحياة الإرادية "[2] وكأنه بذلك جعل من كلمة التكوين «أقنوما» أشبه بالأقنوم الثانى فى الثالوث المسيحى. فهى اللوغوس الذى خلق الله به العالم.

ومصداق سريان الحياة الالهية الارادية فى المخلوقات قوله تعالى فى عيسى ابن مريم إنه «رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه». ولكن الأمر ليس قاصرا على عيسى، فقد أشار الله إلى سريان حياته فى غيره من الموجودات عندما قال فى آدم «فإذا سويته ونفخت فيه من روحى». ويرى ابن قسى أن الحياة الإلهية الإرادية تفيض على جميع الكلمات» (الموجودات) التامات التى كملت فى نفسها فأصبحت صالحة للبروز والظهور فى أعيانها.

---

(١) شرح خلع النعلين ١٣٤ ا

(٢) شرح خلع النعلين ١٣٤ ا

وكما تكلم عن الحياة المريدة (أو إرادة الحياة) تكلم عن الإرادة الحية (أو حياة الإرادة) فقال « بحياة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما ووجودا ظاهرا ، وكانت (أى هذه الإرادة الحية) الحكم الذى فصّلته والسرّ الذى أوجدته ، والحق الذى أقامته وأظهرته »[1] أى أن أمر الوجود قام وظهر بفعل اللوغوس الذى هو حياة وإرادة معا ؛ فكانت الحكم الذى فصلته — أى ظهرت به فى صور الأحكام التى تفصّل الموجودات وتميز بعضها عن بعض ، وكانت السر الذى أوجدته — أى الروح المستتر الذى أوجدته فى الظاهر ؛ والحق الذى أقامته ، أى الحق الذى أقامته فى الأشياء وعنه ظهر الوجود : قال تعالى « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق : فهى الحق المخلوق به على حد قول أبى الحكم بن برّجان[2] فكأن ابن قسى جعل للأمر المكوِّن (أمر التكوين) حكما من حيث قضاؤه ، وسرا من حيث استتاره وظهوره فى الإيجاد ، وحقا من حيث إقامته . ولهذا يقول « وهذا الأمر الذى ظهر هو الكلمة الحق الذى قام نورا جسمانيا »[3].

ويظهر أن ابن قسى يستعمل كلمة « الحياة » بمعنى أوسع مما تستعمل فيه عادة : لأن الحياة الإلهية عنده تفيض على الموجودات جميعها — سواء منها الحى (بالمعنى المفهوم) وغير الحى . ولذلك يقول « إن الفلك الحى هو المحيط بفلك الرحمة التى وسعت كل شىء »[4] : وهو يريد بالرحمة هنا الرحمة المطلقة التى معناها منح الوجود — لا الرحمة المقيدة التى أشار إليها تعالى فى قوله « فسأكتبها للذين يتقون » . وقد أخذ ابن عربى هذه التفرقة بين الرحمتين وأطلق على الأولى « رحمة الامتنان » وعلى الثانية « رحمة الوجوب »[5]

---

(١) شرح خلع النعلين ٣٣ب.

(٢) أشار إلى هذا الاصطلاح ابن عربى فى الفتوحات ج ٣ ص ١٠١ س ١٢ من أسفل وقال إن الذى يسميه ابن برجان " الحق المخلوق به" هو الذى سماه التسترى " العدل" . أما ابن عربى نفسه فيطلق عليه " حقيقة الحقائق " .

(٣) شرح خلع النعلين ٣٣ ب . ويلاحظ أنه يطلق كلمة النور على كل شىء جسمانى .

(٤) شرح خلع النعلين ٣٤ أ .

(٥) انظر الفصوص ص ١٥١ وما بعدها ، ص ١٧٧ — ١٨٠

ويسمى ابن قسى دوائر الأسماء والصفات الإلهية « أفلاكا » فيتكلم عن فلك الحياة وفلك الرحمة وفلك الإرادة ، وذلك للإحاطة التى تتصف بها هذه الأسماء ؛ لأن الأفلاك دوائر ، والإحاطة من صفات الدائرة كما يزعمون .

أما تفصيل الوجود الصادر عن فلكى الحياة والرحمة فيشبهه بتفصيل الأقلام للمداد بما تكتبه من الكلمات : كأن الحياة الإلهية هى المداد ، والكلمات هى المخلوقات ؛ وهو معنى لا يبعد أن يكون قد أخذه عن الآية القرآنية الكريمة « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » . ولكن المسألة أكثر من مجرد تشبيه عند ابن قسى ، إذ « الأقلام » عنده موجودات حقيقية هى قوى إلهية أشبه ما تكون بالملائكة : وفيهم يقول : « وبماء الحياة من ذلك الفلك الأعلى والحجاب الأقدس الأحيى جرت الأقلام المداديات [1] » ثم يأخذ فى تفصيل الكلام فى هذين الفلكين (فلكى الحياة والرحمة) وما يظهر عنهما من أنواع الموجودات ، مستعملا الاصطلاحات القرآنية كالعرش والكرسى والسماء والأرض ونحو ذلك على سبيل الرمز والإشارة والمجاز أحيانا ، وبطريق الحقيقة أحيانا أخرى ، على نحو ما سنبينه فى نظريته فى الفيض الوجودى ومراتب الموجودات .

* * *

الفيض الوجودى ومراتب الموجودات

يتصور ابن قسى الوجود سلسلة متصلة الحلقات على قمتها الله المتعالى المنزه ، ويقسم الموجودات ستة أقسام ، أو يعدد من حلقات هذه السلسلة الوجودية ست حلقات لايعد الله واحدة منها . فالموجود الأول عنده ليس الله ، وإنما هو « فلك الحياة » الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — وهو العرش المحيط ، وهو باطن الوجود كله . أما ظاهر الوجود فهو العالم الذى نعرفه .

---

(١) شرح خلع النعلين ٣٤ ب .

والصلة بين الباطن والظاهر دائمة — لو انقطعت لانقطع الأمر الذى به كنا (أى نحن والعالم) مألوهين ، ولزال حفظ الله للعالم ، واندك العالم وتلاشى ولم يكن ثمّ خلق » [1] .

والموجود الثانى هو فلك الرحمة أو العرش الكريم : خلقه الله من ظاهر الموجود الأول — وخلق من ظاهره روح القدس . هو العرش الذى استوى عليه الرحمن ، وهو فلك البروج الأطلسى وسقف الجنة وعالم الرضوان . قال فيه « إليه ينتهى الإحساس البشرى (يريد لمن ينتهى إليه كما وقع للنبى فى معراجه) وإليه ينتهى الإدراك النبوى » .

والموجود الثالث هو الكرسى والعرش العظيم الذى خلق الله من ظاهره القلم الأعلى واللوح المحفوظ وإليه تنتهى ملاحظة العارفين ومكاشفة النبيين والمرسلين سوى محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كوشف بما فوق ذلك وشاهد حضرة القرب .

والموجود الرابع فلك العرش المجيد الذى خلق الله من ظاهره جبريل — أى عالم الملائكة — وعالم السر الروحانى الذى منه تتنزل الغيوب علينا ، وإليه ينتهى الكشف الملكوتى لخواص الموقنين وعموم النبيين .

والموجود الخامس هو فلك السماء الذى خلق الله من ظاهره آدم — أى العالم الإنسانى : الذى سجد له الملائكة وتسخر له العالم العلوى وتذلل العالم السفلى .

والموجود السادس فلك الأرض وهو الذى خلق الله من ظاهره الحيوانات والحشرات : وهو عالم التسخير والإذلال والامتهان .

فى هذا التصنيف للموجودات خلط عجيب لم أعهده عند مؤلف آخر : فهو ليس تصنيفاً للأسماء الإلهية ولا لمراتب الوجود ، ولا لمراتب الوحى والكشف ، وإنما هو مزيج من هذه جميعها . وقد أضاف المؤلف إلى هذا

---

(١) شرح خلع النعلين ٣٧ ب .

الاضطراب والفوضى اضطراباً آخر فى استعمال الاصطلاحات القرآنية التى حرص على أن يقحمها إقحاما فى تصنيفه فخرج بها عن معانيها ، بل أفسد هذه المعانى إفسادا . فهو يستعمل العرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد والعرش الذى استوى عليه الرحمن كما لو كانت عروشا مختلفة وأنواعا من الوجود متباينة : والعرش عند المسلمين واحد أطلقت عليه أسماء مختلفة باعتبارات مختلفة . والذى يذهب إليه ابن عربى هو أن الله نعت العرش بأسماء من أسمائه كالمجيد والعظيم والكريم ، وهى نعوت لاتصح على الإطلاق إلا لله : أما العرش فواحد لاتعدد فيه ، ولكن ابن قسى يذهب فى فوضى اصطلاحاته إلى حد القول بأن « ما سميت جنة فسم مافوقه عرشا » مستندا فيما أعتقد إلى الحديث القائل « العرش سقف الجنة » .

والذى يسترعى النظر فى تصنيف ابن قسى للموجودات أن كل واحد منها له نسبة إلى مافوقه ونسبة إلى ماتحته . فبالنظر إلى مافوقه فيه قدرة على أن يفيض عنه مابعده ؛ وهذه القدرة مستمدة من الحياة التى هى الفلك الأول أو الموجود الأول على حد قوله . وأما بالنسبة إلى ماتحته ، فهو مصدر الوجود لهذا الذى تحته : ويكون فيض الوجود عن ظاهر هذه الموجودات لا عن باطنها . فقد خلق الله من ظاهر فلك الحياة فلك الرحمة ، ومن ظاهر فلك الرحمة روح القدس ، ومن ظاهر الكرسى خلق القلم واللوح المحفوظ ، ومن ذلك العرش المجيد خلق جبريل وهكذا . وفى هذا الكلام شبه بعيد بنظرية الفيوضات الأفلوطينية وإن لم يكن له منطقها ولا اتساقها .

* * *

الساق والقدم والنون والقلم

وكما خلط ابن قسى ماشاء له الخلط فى اسم العرش ومدلولاته ، خلط فى مدلولات الساق والقدم والنون والقلم وغير ذلك من الكلمات التى ورد ذكرها فى القرآن والأخبار النبوية المتصلة بقصة المعراج بوجه خاص . فساقُ العرش عنده اسم لحياة الأرواح التى تعرج إلى الله — أو هو الملأ الأعلى ، ملأ القوى القائمة

بكل شئ : فإن قيام كل شئ إنما هو بظهور هذا الساق . وإذا كان العرش – فى أحد معانيه – اسما للـمُلْك ، والملك هو كل ماسوى الله ، فالساق هو العالم الروحى – العالم الملائكى إن شئت – الذى عن طريقه يصرف الله الملك ويدبره ويقيمه . وليس لابن قسى فيما ذهب إليه من هذا التفسير سند من القرآن أو غيره ، ولكنه يستعمل هذه الألفاظ كيفما شاء وفى أى معنى أراد .

ولكن للساق معنى آخر عنده : وهو أنه منتهى المعارج الروحية ، بمعنى أن النفوس العارجة إلى ربها ينتهى بها العروج إلى هذا العالم ولا تجاوزه : بل تقتبس منه النور العلمى وحيا كان أو إلهاما ولا تطمع فيما وراءه .

وأما القدم فاسم لما يرتكز عليه الساق وبه يثبت ، ومن هنا كانت له صفة الإحاطة ، فما من موجود إلا وهو تحت إحاطة القدم ، ولكن أى نوع من الموجودات هذا القدم : أهو ملك من الملائكة أم اسم من أسماء الله أم ماذا ؟ لاشك أن ابن قسى واقع هنا تحت تأثير خياله الجامح الذى ذهب به فى مستلزمات التشبيه إلى النهاية : فقد تخيل العرش شيئا أشبه بالكرسى فتكلم عن ساق العرش وعن قدمه لكى تكمل له الصورة ، ثم أخذ يعطى للعرش وساق العرش وقدم العرش من المعانى ماشاء له خياله .

وليس الأمر بأفضل من ذلك فيما يقوله هذا الرجل عن « النون » و« القلم » فهو يورد للنون جميع المعانى التى أوردتها كتب اللغة والتفسير ، وكأنه يشير بهذه المعانى إلى اختصاصات أو وظائف النون الذى يقصد به ملكا من الملائكة يصفه بأنه «من ملائكة العلو العلى والقرب القريب» ومن نوره تستمد الأنوار ومن صفحة إحاطته تستمد الصحف ، وأنه سر روحانى فى العالم الثقلى (أى عالم الإنسان والجن) والعالم الملكى ، وأمر ربانى فى العالم العلوى والملأ القدسى »(١) .

---

(١) شرح خلع النعلين ٤٩ ب .

أورد النون بمعنى « الدواة » وقال هو بحر الإمداد ، وبمعنى الحوت أو السمكة وقال : « عليه (أى على النون) رست منشآت مجاريهم » ، كأنه يشير إلى قوله تعالى « وله الجوارى المنشآت فى البحر كالأعلام » ، وبمعنى حرف النون الذى يرمز به لروح القدس أو باطن روح القدس .

فاستعمل النون أولا استعمالا عاما بمعنى أنه ملك من الملائكة الذين هم فى حضرة القرب من الله ، ثم خصه بأنه حامل لجميع المعانى محيط بها ، وأن جميع الصحف المسطرة تستفيد ماأودع فيها من صفحته ، ولذلك سماه الدواة وبحر المداد وسر الإمداد ، كأن الوجود تفصيل للمداد الذى يحتويه النون ، وزاد على هذين بقوله إنه سر روحانى قامت به حياة الثقلين والملائكة .

وأما القلم فالظاهر أنه يستعمله استعمال اسم الجنس لا المفرد ، مستشهدا بقوله تعالى « والقلم وما يسطرون » فإنه قال وما يسطرون ولم يقل وما يسطر ، وبقوله عليه السلام إنه سمع صرير الأقلام ولم يقل صرير القلم .

والأقلام عند ابن قسى ملائكة أيضا ، ودليله على ذلك الخبر القائل أول ماخلق الله القلم والخبر القائل : صرت إلى مستوى أسمع فيه صريف الأقلام .

ولا شك أن القلم عنده وعند كثيرين من مفكرى الإسلام هو أشبه شئ بالعقل الأول فى فلسفة أفلوطين ، وإن كانوا يخلعون عليه من الصفات مايخرجه عن مدلوله الأفلوطينى الأول . فهو أول مخلوق فاض عن «الواحد» ، ولكنه أيضا النور القدسى الذى فصل الأكوان فى الهباء وميز بعضها عن بعض ، وهو عالم التقدير والتنفيذ ، وهو الحامل لكل شئ بمعنى أنه يحتوى كل شئ . وليس هذا سوى العالم العقلى : أو العقل الأول فى اصطلاح أفلوطين . ولكن ابن قسى لا يثبت على شئ ، وهو أبعد الكتاب عن التفكير المنطقى المتسق : فقد قال قبل ذلك « وظهر عن العرش الكريم العرش العظيم ، وهو القلم الأعلى[1] » وبذلك جعله ثالث الموجودات فى تصنيفه العام . ويظهر تناقضه مرة أخرى فى أنه يضع النون فوق القلم فى الترتيب ثم يقرر بعد ذلك أن القلم أول مخلوق !

---

(١) شرح خلع النعلين ٥٠ ب .

العلم الخبرى والعلم اللدنى

أختتم هذا البحث بكلمة عن مذهب ابن قسى فى أنواع العلوم الإلهية وما يدّعيه من هذه العلوم فى كتابه « خلع النعلين » : فإنه قسمها إلى قسمين : علوم إخبارية وعلوم كشفية لدنيّة وقال إنه — وكل سالك إلى الله — ينتقل من الأولى إلى الثانية إذا أحكم أصول الطريق وصدقت عزيمته فيه ، وكلا النوعين من عند الله لا فرق بينهما إلا أن الأول بواسطة والثانى تلقائى بغير واسطة .

يقول فى وصف كتابه « إنه صحف خبرية ولمع أفقيه » أى أنه مجموعة من الأخبار التى جاءت من عند الله على ألسنة الأنبياء . وأهم ما جاء فى هذه العلوم توحيد الله عز وجل ، وهو التوحيد الذى فطر عليه كل مولود — أو هكذا يرى ابن قسى وسائر الصوفية مستندين إلى آية الميثاق التى يقول الله فيها « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى ! » فأول ما شق أسماع بنى آدم بعد وجودهم فى الذر هو توحيد الربوبية ، فى زعمهم ، كما أن أول ما شق أسماعهم فى حال ثبوتهم فى أعيانهم قبل وجودهم هو الأمر بالوجود : إذ قال لهم كونوا فكانوا . ولذلك قيل إن « الكلام » أول صفة إلهية عرفتها الممكنات من الله تعالى .

يقف ابن قسى نفسه موقف المترجم عن هذه العلوم الخبرية فيقول : « فكان من ذلك ما يصل إليكم (يخاطب قارئى كتابه) تحت هذا الستر الملكوتى » ؛ ثم يصف هذه العلوم بأنها العذراء الرزان التى تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار... الخ . أى أنها لا تنزل إلا على قلب من كان أهلا لها وهم الأنبياء : ولكن من يعمل بها عن طريق الإيمان الصادق يحصّل معانيها ذوقا فيكون فيها كالمخبر عن حاله .

فإذا تجاوز المؤمن هذا المقام الذى أهّله تحصيله له لحصول هذه الحكمة الخبرية مباشرة وبغير وساطة ، ناداه الحق فى نفسه ليدخله مقاما أعلى وأقدس فيقول له الحق : إنك أخذت هذه الحكمة الإلهية وعليها غبار

الوساطة البشرية والكونية ، وبذلت نفسك فى تحصيلها . . . . فإنى أريد أن أمنحكها من معدنها وأوقفك عليها من إخبار موجدها بارتفاع الوسائط وإزالة الروابط وإزاحة الشرائط : فأكلمك بها شفاها ، وأمنحك إياها وجاها : إذ كانت حكمة خبرية من الصحف المنزلة على الذات النبوية ، فتنقلك للمناسبة من الإخبار الكونى إلى الإخبار الإلهى »[1] « فإذا سار بأهله اختيارا وآنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادى المقدس والمقام الأعز الأقدس ، فهناك فليخلع النعلين وليقتبس النور من موضع القدمين فليس إلا النور الحق والكلم الصدق والسر الذى قام به الأمر والخلق »[2] فابن قسى لا يقصر أخذ العلم مباشرة عن الله على الأنبياء ، بل يفتح بابه لكل من استوفى شرائط الطريق إلى الله من نبى وغير نبى . فأولياء الله الذين آمنوا به وبرسله وحصلوا الحكمة الإخبارية على وجهها الصحيح علما وعملا ، أهل لأن يدخلوا الوادى المقدس ليكلمهم الله شفاها ويناجيهم كما ناجى موسى وغيره من الأنبياء وبذلك يحصلون العلم الالهى ذوقا كما حصلوا علم الشرائع تلقينا وفهما . وهنا مقابلة بين علم ظاهر الشرائع الذى يأتى عن طريق الرسل وعلم الباطن الذى طريقه الذوق : وهو المعنى الذى أشار إليه أبو يزيد البسطامى بقوله « أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » يريد علم الشريعة وعلم الحقيقة . فإذا وصل السالك إلى مقام خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين ، لم يشهد إلا النور الحق — وهو الله — ولم يسمع إلا الكلم الصدق — وهو إخباره وكلامه تعالى ، وعاين سر الوجود الذى قام به الأمر والخلق — أى عاين ، على حد تفسير ابن عربى ، عالم الأمر — وهو كل موجود لا عند سبب (أى الموجود مباشرة بكلمة التكوين كن — ولذلك سمى عالم الأمر) وعالم الخلق — وهو كل موجود عند سبب كونى . والكل لله كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر »[3] .

وقد ادعى ابن قسى أنه أحد أولئك الذين وصلوا إلى هذا المقام ، وأن مادة كتابه خلع النعلين ملكية الإلقاء ، أمية الإخبار والإملاء كما قلنا .

---

(١) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .

(٢) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .

(٣) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .

المراجع

١ – شرح خلع النعلين لابن عربي : مخطوط : أيا صوفيا رقم ١٨٧٩

٢ – خلع النعلين : منسوب إلى ابن قسى : مخطوط : القاهرة ، تصوف ٩٣٦

٣ – شرح أسماء الله الحسنى لابن برجان : مخطوط : المتحف البريطانى 1612, Or. 411

٤ – لسان الحق المبثوث فى الأمر والخلق : مخطوط : باريس Arabe 2642

٥ – محاسن المجالس لابن العريف .

٦ – تاريخ ابن خلدون .

٧ – الفتوحات المكية لابن عربي . طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ هـ .

٨ – فصوص الحكم لابن عربي نشرة أبو العلا عفيفى : القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٩ – كشف الظنون لحاجى خليفة .

١٠– فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى .

١١– أعمال الأعلام لابن الخطيب : نشرة ليڤى بروڤنسال .

١٢– Almoravides en Espana تأليف كوديرا .

١٣– من تاريخ الفكر فى الأندلس تأليف آنخل جنثالث پالنثيا ، تعريب حسين مؤنس .

١٤– تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين : تأليف يوسف أشباخ : ترجمة عبد الله عنان .

١٥– المعجم لابن الأبار : نشرة كوديرا .

١٦– التكملة لابن الأبار : نشرة كوديرا .

١٧– الصلة لابن بشكوال .

١٨– تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضى نشرة كوديرا .

١٩– فهرس مؤلفات ابن عربي : نشرة أبو العلا عفيفى : مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية : المجلد الثامن ص ١٩٣ – ٢٠٧

٢٠– البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر : القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٢١– The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn Arabi بالانجليزية : تأليف أبو العلا عفيفى .

٢٢– Abenmasarrs y Su Escuela بالإسبانية : تأليف آسين بالاثيوس .

٢٣– بروكلمان .

قصة بنى اسرائيل

كما يرويها " الكتاب المقدس "

بقلم عبد العزيز برهام

(أولا) جوانب معتمة فى تاريخ بنى اسرائيل

١ — الشعب الباسل .... المقدام ! !

كما وصفه " العهد القديم "

اعتدى بنو اسرائيل على مصر هذا العام (١٩٥٦) ، وأذاعوا فى العالم أجمع أخبار انتصاراتهم « الباهرة » على رمال صحراء سيناء ، ونسبوا إلى جيوشهم من الشجاعة والإقدام ما لا يكاد يصدقه عقل . ولكن هؤلاء المدعين يعلمون فى قرارة أنفسهم أنهم لم يكونوا فى يوم من الأيام جنودا مبرزين ، جنودا يعرفون قوانين الحروب ، ومبادئ المعاملات الإنسانية ، بل كانوا دائماً أهل غدر وخيانة ، أقاموا دولتهم القديمة التى لا يزالون يتشدقون بمجدها على الختل والخديعة ، ولم يستطيعوا أن يبنوا فيها شبرا دون الاستعانة بالهم الأنانى الغريب الشأن — كما يصورونه — ثم أقاموا دعائم ما يسمونه اليوم « اسرائيل » على النفاق والجبن والمخاتلة . وقد اتخذوا من الانجليز والامريكيين وغيرهم إلهاً لهم فى العصر الحديث ، يشدون أزرهم ، ويمدونهم بالمال الذى يقيمون به أود حياتهم ، ويدافعون عنهم إذا بدا لهم أن يشنوا حربا على جيرانهم من العرب الأمجاد . وليس هذا الأمر بجديد عليهم ؛ فتاريخهم الطويل يبين أنهم فى مسيس الحاجة دائماً لمن يحارب عنهم أو يقوى من عزائمهم ، ويتحمل ويلات الحرب وآلامها إلى جانبهم أو بدلا منهم ثم يتشدقون بعد ذلك بالنصر والهزائم ، وبالبسالة والاقدام ، وبالغنائم الهائلة وغير الغنائم . . . ويعلنون ذلك فى جرأة منقطعة النظير على رءوس الاشهاد دون ما وجل ولا حياء .

ولكن هذا العمل نفسه أكبر شاهد على أن الاسرائيلى هو هو لم يتغير ، فهو لا يزال يترسم خطى آبائه وأجداده الذين جبنوا عن أن يستمعوا الى صوت « يهوڤا » يدعوهم الى القتال فى سبيل أرض ستكون لهم ولذريتهم من بعدهم ميراثا ، دون أن يكلفهم ذلك شروى نقير ، فقالوا لموسى : « اذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا ها هنا قاعدون » .

إن الصيونى أحرص الناس على حياته ؛ فكيف تريده أن يخاطر بها ، ليقال عنه يوما ما إنه شجاع . انه لا يقيم لهذه الشجاعة وزنا ، ولا يعرف لها طعما ؛ لأن الشجاعة سبيل الموت ، وهو لا يريده ؛ لأنه يحرمه ملذات الحياة ، والضرب فى آفاق الأرض بحثاً وراء الذهب الذى تردد أسمه فى كتابه « المقدس » آلاف المرات .

إنه حريص كل الحرص على أن يطبق تعاليم « العهد القديم » فهو شريعته المقدسة ، وهو المنارة التى يسير على هداها ؛ والعهد القديم يدعوه إلى الجبن ، ثم التغنى بعد ذلك بالانتصارات الباهرة . إنه ليذكر أن اسلافه قد أظهروا من التخاذل عن غزو أرض كنعان ما جعل موسى يبرأ منهم مراراً وتكرارا ، وما جعل « يهوڤا » יהוה الذى اختارهم من بين شعوب الأرض ليكونوا شعبه ، ينكر عليهم هذا التخاذل ، وينكر عدم ثقتهم به ، وينحى عليهم غير مرة باللائمة ، وينزل بهم أشد ألوان العقاب ، ويحرم الكثيرين منهم من أن يدخلوا « أرض الميعاد » فيميتهم فى طور سيناء ، ولم يزل بالبقية الباقية منهم يمنيها ويعدها بأنه لن يتخلى عنها فى حروبها حتى جمعت أطراف شجاعتها ، وأقدمت على مجابهة أهل البلاد المغزوة . ولكنها كانت لا تخطو خطوة إلا بعد أن تأخذ العهود والمواثيق على أنه معها ، لا يغيب عن كفاحها المسلح لحظة واحدة ؛ فاذا لم يؤكد لها أنبياؤها وقادتها ذلك نكصت على أعقابها ، وتخلت عنها شجاعتها . فاذا ما كتب لها نصر بالغت فيه أيما مبالغة ، وحاكت حوله الأساطير ، وجعلت من جنودها الجبناء مُثُلاً للبطولة ، وهى تعلم حق العلم أنها فى ذلك كاذبة ، لأنها لم تحرز نصرا ، ولم تكسب معارك ، ولكن ظروفا ألمت بها – كما ألمت بها

الظروف التى خلقها الانجليز والفرنسيون اليوم — جعلتها تتغلب بعض التغلب على أهل البلاد الوادعين الآمنين ، وتشردهم من ديارهم ، كما تفعل اليوم .

إن كل إسرائيلى يتخذ من كتاب « العهد القديم » كتابا مقدسا يعلم ذلك ، ويعلم أكثر من ذلك . يعلم أنه يضم بين دفتيه كل ما انطوت عليه نفس الصيونى من خيانة وغدر ، ومن فظاظة وقسوة ، ومن كذب ورياء ... وهذه الطباع ليست بجديدة عليه بل إنها قد تمشت فى عروقه مع الدم منذ أن كان عبدا مسخراً فى أرض مصر . والغريب فى الأمر أن « يهوڤا » الذى يتغنى الصيونيون اليوم بوعده آباءهم إسكانهم وذريتهم « الأرض الموعودة » الى الأبد ، هو هو الاله الذى شقى بهم وشقوا به ، وشقوا عليه عصا الطاعة مئات المرات ، ولقى منهم الأمرين . لقد وصفهم بما لا يمكن أن يوصف به إنسان كريم ، وقد أملى هذا الاله نفسه عليهم ، على لسان رسله ، مبادئ فى معاملة أهل البلاد المفتوحة لا تتفق والروح الانسانى فى شئ مهما قيل فى الدوافع التى كانت تحدو به إلى إملائها .

إن تاريخ بنى إسرائيل قديما ليذكر أنهم ما كانوا ليقدموا على إعلان حرب « مقدسة » إلا اذا وثقوا — كما قلنا — كل الثقة من أن يهوڤا سيحارب معهم بجنوده ووعوده . فاذا ما أحسوا بتخليه عنهم لجئوا إلى الدموع يهطلونها مدرارا ، كما تفعل النساء ، حتى يرثى لحالهم ، فيأخذ بناصرهم .

« والعهد القديم » يصف بنى اسرائيل بايثارهم حياة الذلة والمسكنة على حياة الحرية والاستقلال ، ما دامت هذه تدفع بهم الى العمل والكد ، وتلك تضمن لهم بعض الراحة . فلقد جاء موسى الى مصر ليخرج منها بنى جلدته الذين كان المصريون يسومونهم سوء العذاب ، إلى أرض وعدوا بالحصول عليها ، ولكنهم طولبوا بالكفاح دونها . فلما أن جاوز بهم البحر ، ووجدوا أنفسهم فى صحراء سيناء ، وبعدوا عن خيرات مصر ونعيمها تألبوا عليه ، ورفضوا أن يكافحوا معه للحصول على هذا المغنم الجديد ، وطلبوا منه أن يذهب هو وربه ليقاتلا ، أما هم فسيظلون حيث هم يرقبون نتائج المعركة .

استمع إليهم وهم يُقرّعون مؤسس شريعتهم الذى حاول أن يخرج بهم من أرض « الذلة والعبودية » التى كان المصريون فيها يسخرونهم فى أحط الأعمال وأقذرها ، ويتخذون منهم عبيدا يستذلونهم ويستحيون نساءهم – إلى أرض يتنسمون فيها عبير الحرية . استمع اليهم وهم يرفضون هذه الحرية فى « إباء وشمم » ويطلبون العودة بهم إلى أرض الاسترقاق والاستذلال ، لأن للحرية ثمنا – هو التضحية – لا يريدونه . ولقد عوقبوا على هذا التمرد والعقوق بأن أتيهوا فى طورسيناء أربعين عاما حتى تذل نفوسهم ، و « يجبروا » على السير مع (موسى) فى طريق إنقاذهم مما كانوا فيه من مهانة . لقد أكرههم (يهوڤا) على محاولة تذوق طعم الحرية ، فأذلهم تارة ، واسترضاهم أخرى ، وهم بين هذه وتلك كارهون .

أخرج موسى بنى اسرائيل من مصر ، وسار بهم إلى طور سيناء ، فى طريقهم إلى « أرض الميعاد » ولم يكن يعرف أنه سيشقى بهم وسيشقون به فى هذه الفترة من تاريخهم . وكثيرا ماغضب أشد الغضب ، كما غضب هارون أخوه ، من صنع هذا الشعب الجبان الكسلان ، الذى لم يكن يرغب فى أن ينقذه من تسخير الفراعنة له ؛ لأنه كان يعيش فى مصر فى رغد من العيش ، ولو كان ذلك يمس عزته وكرامته .

وهاهو ذا سفر الخروج يقص علينا بنفسه كيف خاصم بنو اسرائيل منقذهم ، وكيف استعصوا عليه ، وتذمروا ...

« ثم ارتحل كل جماعة بنى اسرائيل من بادية سين סִין مرحلة مرحلة ، كما أمر الرب ، ونزلوا رفيديم רְפִידִים ، ولم يكن بها ماء يشرب منه الشعب ، فتلاحى الشعب مع موسى ، وقالوا : اعطونا ماء حتى نشرب . فقال لهم موسى : لم تلاحونى ؟ ولم تضعون الرب موضع التجربة ؟ . وهناك عطش الشعب إلى الماء ، فتذمر الشعب من موسى ، وقال : لماذا أصعدتنا من أرض مصر ، لتقتلنا وبنينا ومواشينا من العطش ؟ وصرح موسى إلى الرب وقال : ماذا أصنع لهذا الشعب ؟ إنهم يكادون يرجموننى ... وسمى المكان

« محنة وملاحاة » ؛ لملاحاة بنى اسرائيل وامتحانهم الرب وهم يقولون : « أبيننا الرب أم لا » (١).

ويقول فى ذلك سفر العدد :

« وأقبل بنو اسرائيل ، [أقبلت] الجماعة كلها ، إلى صحراء صين ... ولم يكن لدى الجماعة ماء ، فاجتمعوا بموسى وهارون ، وتلاحى الشعب مع موسى وقال : ليتنا متنا عند موت إخوتنا ، أمام الرب . لماذا جئتما بجماعة الرب إلى هذه الصحراء ، لنموت هاهنا ، نحن وبهائمنا ؟ ولماذا أصعدتمانا من مصر ، وأتيتما بنا إلى هذا المكان الخبيث ، انه مكان لازرع فيه ولا تين ، ولا كرْم ، ولا رمان ، ولا ماء للشرب » (٢).

« فقال الرب لموسى وهارون : « بما أنكما لم تؤمنا بى ، حتى تقدسانى أمام بنى اسرائيل ، فلن تُدْخِلا أنتما هذه الجماعة الأرض التى أعطيتهم اياها » (٣).

هذه هى أمة اسرائيل التى تنكرت فى سرعة لما صنع ربها من جميل ، فخرجت عن طاعته حتى اشتد غضبه عليها ، وفكر فى إبادتها . إنها أمة شريرة كما يقول هارون حين سأله موسى — وقد اشتد به الغضب — عما فعل ، فرد عليه بقوله : « لايضطرم غضب مولاى . أنت تعرف الشعب إنهم أشرار »(٤).

هذا هو شعب إسرائيل الذى لم يثق فى منقذه ، ولم يثق فى ربه ، وأراد اختبار قدرته ، ونسى أنه أظهرها حين فرق به البحر ، فأنجاه وأغرق آل فرعون ، وهو ينظر — فتذمر ولم يصبر على مرارة العيش فترة من الزمان وكاد يرجم الرسول الذى جاء ليهبه الحياة الحرة الكريمة ، وتمنى لو عاد به إلى أرض مصر . فكان جزاؤه أن حرم من دخول « الأرض الموعودة » .

---

(١) خروج ١٧ / ١ — ٧
(٢) عدد ٢٠ / ١ — ٥
(٣) عدد ٢٠ / ١٢
(٤) راجع عدد ١٤ / ٢٧

وقد تجلت لهم قدرة (يهوڤا) مرة ثانية ، حين فجر لهم من الصخر عيونا ليشربوا منها : « واذ استسقى موسى لقومه ، فقلنا : اضرب بعصاك الحجر ، فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا . قد علم كلُّ أناسٍ مَشْرَبَهم . كلوا واشربوا من رزق الله ، ولا تَعثَوْا فى الأرض مُفسدين [١] » .

ولكن صفة الخوف التى تسيطر على نفوسهم . ونكران الجميل جعلتهم لاينفكون عن طبيعتهم الغادرة ، ولايعرفون لهذا الخالق الذى اتخذ منهم صفوة مخلوقاته حقا . فما كاد موسى يصعد الى الجبل لتلقى الشريعة ، ويبطئ فى نزوله حتى حمل الشعب هارون على أن يصنع له تمثالا يعبده ، فاستجاب هارون لطلبه واتخذ مما معه من حلى عجلا يعبدونه . « فقال الرب لموسى : هلم . انزل ، فقد فسد شعبك الذى أخرجته من أرض مصر ، لقد حادوا سريعا عن الطريق الذى أمرتهم بسلوكه ، فصنعوا لهم عجلا مسبوكا وسجدوا له ، وذبحوا له ، وقالوا : هذه هى آلهتك ، ياسرائيل ، التى أخرجتك من أرض مصر [٢] » .

ويردد صاحب سفر التثنية صدى هذا فيقول :

« حين صعدت إلى الجبل لكى آخذ لوحى الحجر ، لوحى العهد الذى قطعه الرب معكم ، أقمت فى الجبل أربعين يوماً وأربعين ليلة ، لا آكل خبزاً ولا أشرب ماء ؛ وأعطانى الرب لوحى العهد المكتوبين باصبع الله ، وعليهما مثل جميع الكلمات التى كلمكم بها الرب فى الجبل ، من وسط النار ، فى يوم الاجتماع . وفى نهاية الأربعين نهارا ، والأربعين ليلة أعطانى الرب لوحى الحجر ، لوحى العهد ، وقال الرب لى : قم ، انزل عاجلا من هنا ، فقد فسد شعبك الذى اخرجته من مصر : حادوا سريعا عن الطريق الذى أمرتهم [بسلوكه] ، صنعوا لأنفسهم تمثالا مسبوكا [٣] ... « فانصرفت ، ونزلت من الجبل ، والجبل يشتعل نارا ، ولوحا العهد فى يدى » .

---

(١) سورة البقرة ٦٠

(٢) خروج ٣٢ / ٧ - ٩

(٣) تثنية ٩ / ٩ - ١٢

« فنظرت ، وإذ بكم قد أخطأتم فى حق الرب ، إلهكم : صنعتم لكم عجلا مسبوكا ، وحدتم سريعا عن السبيل التى أمركم الرب باتخاذها فأخذت اللوحين وطرحتهما من يدى ، وكسرتهما أمام أعينكم . ثم سقطت أمام الرب كما فعلت قبلا أربعين نهارا وأربعين ليلة ، لا آكل خبزا ولا أشرب ماء من أجل خطاياكم التى أخطأتم ، بعملكم الشر أمام أعين الرب لاغاظته ، لأنى فزعت من الغضب والغيظ الذى ألم بالرب حتى يبيدكم ، فاستمع لى الرب هذه المرة كذلك . كذلك غضب الرب على هارون غضباً شديداً ، لكى يهلكه ، فصليت أيضا من أجل هارون فى ذلك الحين . أما خطيئتكم التى ارتكبتم ، أما العجل الذى صنعتم فقد أخذته وأحرقته بالنار ، ورضفته ، وطحنته جيدا حتى نعم كالغبار ، ثم طرحت غباره فى النهر المنحدر من الجبل (١) » .

هذا هو لسان موسى (؟) ينطق بآثام الشعب المختار الذى لم يرع لربه الذى اختاره إلاً ولاذمة ، والذى لم يصبر على غياب قائده أربعين يوما حتى عاد إلى الأوثان يتخذ منها آلهة له ، ويعتقد أنها هى التى أخرجته من مصر .

ولقد قص القرآن هذا الحادث التاريخى الشنيع فى قوله :

" وواعدْنا موسى ثلاثين ليلةً ، وأتممناها بعشْر ، فتمَّ ميقاتُ ربه أربعين ليلة . وقال موسى لأخيه هارون : اخلُفنى فى قومى ، وأصلح ، ولاتتبع سبيل المفسدين (٢) " .

واتخذ قوم موسى من بعده من حُليِّهم عجلا جسدا له خُوارٌ ؛ ألم يرَوْا أنه لايكلمهم ، ولا يهديهم سبيلا ؟ اتخذوه وكانوا ظالمين . ولما سُقط فى أيديهم ، ورأوا أنهم قد ضلوا ، قالوا : لئن لم يرحمنا ربُّنا ، ويغفرَ لنا ، لنكونن من الخاسرين .

" ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسِفاً ، قال : بئسما خلَفْتمونى من بعدى ؛ أعجِلْتُم أمر ربّكم ؟ وألقى الألواح ، وأخذ برأس أخيه يجره

(١) شرحه آية ١٥ — ٢١
(٢) سورة الأعراف ١٤٢

إليه . قال : ياابن أمّ ! إن القوم استضعفونى ، وكادوا يقتلوننى ؛ فلا تُشْمت بى الأعداءَ ، ولا تجعلنى من القوم الظالمين. قال : ربِّ ! اغفرلى ولأخى ، وأدْخِلنا فى رحمتك ، وأنت أرحم الراحمين .

" إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلةٌ فى الحياة الدنيا وكذلك نَجزى المفترين "[1] .

وكان غضب (يهوڤا) من هذه الفعلة النكراء شديدا ، جعله يفكر فى الندم على اختياره هذا الشعب العاق العنيد ، وفى إبادته ، وخلق شعب جديد من ذرية موسى ليخلفه . يقول :

" وقال الرب لموسى : قد رأيتُ هذا الشعب ، فاذاهم شعب قساة الرقاب[2]. والآن دعنى يضطرم غضبى عليهم فأفنيهم ، وأجعلك أنت أمة عظيمة "[3] .

يقول موسى :

" وقال لى الرب : لقد تأملت هذا الشعب فاذا هو شعب قاسى الرقبة . دعنى أبيدهم وأمحو اسمهم من تحت السموات ، وأجعل منك شعبا أعظم منهم وأكثر عددا "[4] .

وهكذا عرف يهوڤا حقيقة شعبه (وكأنه كان يجهلها !) ، وصمم على إبادته ؛ لأنه شعب لايستحق البقاء . ولكنه عاد فغفرله ، اعتقادا منه بأن هذا الغفران قد يرده إلى الصواب ، فهل ارتد إلى الصواب ؟ . " الكتاب المقدس " يصر على القول بأن هذه المحن المتوالية لم تغير من طبيعة بنى اسرائيل ، ولم تزدهم إلا عنادا واستكبارا ، ولم تستطع أن تخلق منهم أمة شجاعة لاتهاب .

---

(١) شرحه ١٤٨ - ١٥٢

(٢) عنيدون .

(٣) خروج ٣٢ / ٩ - ١٠

(٤) تثنية ٩ / ١٣ - ١٤

بل إنها على العكس من ذلك دفعته إلى التمادى فى ضلاله ، وإلى زيادة أسفه على خروجه من مصر ، وعدم استطاعته أن يخلق منه شعبا محاربا يكد ليجنى ثمرة كده .

فهاهو ذا الشعب يعود فيعيد على مسامع موسى أسفه للخروج فى هذه الرحلة الشاقة ، وتركه مصر ؛ فيعاقبه ربه الذى اختاره هذه المرة من غير رحمة .

يقول سفر العدد :

" ولما أن رحل [بنو اسرائيل] من جبل هُور הה ، على طريق بحر القلزم ... لحصار أرض إيدوم ضجرت نفس الشعب فى الطريق . وتكلم الشعب عن الرب وعن موسى قائلين : لماذا أصعدتمانا من مصر لنموت فى الصحراء ؛ فانه ليس لدينا خبز ولا ماء ، وقد سئمت نفوسنا هذا الطعام الخفيف ؟ فأرسل الرب على الشعب حيات نارية فلدغت الشعب ، ومات أقوام كثيرون من بنى إسرائيل[1] "

وفى هذا يقول القرآن :

" وإذ قلتم : ياموسى ! لن نصبر على طعام واحد ؛ فادع لنا ربك يخرجْ لنا مما تنبت الأرض ، من بقلها ، وقِثائها ، وفُومها ، وعدسها ، وبصلها . قال : أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ؟ اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم . وضُرِبتْ عليهم الذلة والمسكنة ، وباءوا بغضب من الله . ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ، ويقتلون النبيين بغير الحق . ذلك بما عَصَوْا ، وكانوا يعتدون .[2] "

ولكن هل ارتدع شعب الله المختار ، وثاب إلى رشده ؟ الجواب : لا لقد استعمل معه الرب جميع وسائل الارضاء والتهديد حتى يحبب إليه البلاد التى يقوده إليها ، ويحمله على ملاقاة أهلها فى ثوب الفارس المغوار .

---

(١) عدد ٢١ / ٤ - ٦

(٢) البقرة ٦١

لقد حبب اليه هذه البلاد وزين له طريقها ؛ فبين له أنها أرض لن يشقى فيها، كما كان يشقى فى مصر فى العمل لاستنبات أرضها . إنها أرض تدر « لبنا وعسلا» من غير مجهود يبذل ، ولا قرش ينفق ؛ وهذا هو غاية أمل هذا الشعب .

يقول :

" إن الأرض التى أنت قادم إليها لتمتلكها ليست كأرض مصر التى خرجت منها ، والتى كنت فيها تزرع زرعك وتسقيه بنفسك كمزارع البقول . إن الأرض التى ستعبرون إليها لتستولوا عليها هى أرض جبال وأودية ؛ من مطر السماء تشرب الماء ، أرض يتعهدها الرب ؛ الهك ؛ وعينا الرب ، الهك ، عليها دائما ، من أول العام إلى آخره . فان استمعتم إلى أوامرى التى آمركم بها اليوم ، فأحببتم الرب ، إلهكم ، وعبدتموه بكل أفئدتكم ، وبكل نفوسكم – أتيتُ أرضكم مطرها فى حينه ، وسَمْيًا ووَلِيًا ؛ فتجمعُ بُرك وخمرك ، وزيتك ؛ وأنبتُ عشبا فى صحرائك لبهائمك ؛ فتأكل أنت وتشبع [1] "

هذا هو لون من ألوان الاسترضاء التى كان موسى وربه يبذلانها ليجعلا من هذا الشعب شعبا مغوارا . ولكن هذا الاسترضاء وحده لم يكن كافيا . فدخول هذه الأرض معناه القتال من أجل الحصول عليها ؛ لأنها أرض آهله بالسكان . والقتال ييتم الأبناء ؛ ويرمل النساء . وبنو اسرائيل ليسوا راغبين فى ذلك . ولذلك فهم راغبون عن هذه الأرض . واذا كان لابد من النزول بها ، فليكن ذلك بدون قتال ، فليكفهم ربهم شر هذا القتال ، وإلا كان متآمرا عليهم هو ورسوله ، فاستقدماهم إلى الصحراء للقضاء عليهم . إنهم يهابون أهل البلاد التى وعدوا بها ، وليست لديهم الشجاعة لملاقاتهم ، فاذا أجبروا على ذلك كانت هذه حيله احتال بها (يهوقا) عليهم ليبيدهم ؛ لأنه يكرههم فى قرارة نفسه ، ويريد بهم السوء .

(٣) تثنية ١١ / ١٠ – ١٥

استمع اليهم حين يقولون :

" إنما أخرجنا الرب من مصر ، لأنه يبغضنا ، حتى يُسلِمنا الى أيدى الأموريين ويفنينا . إلى أين نحن صاعدون وإخوتنا قد أذابوا قلوبنا بقولهم : إن القوم اكثر منا [عددا] ، وأرفع قامات ، وإن مدنهم عظيمة ، حصونها تكاد تبلغ عنان السماء (١) "

كانت هذه الصيحات المدوية التى دلت على ارتعابهم من خوض المعارك مثلا آخر على مقدار ماكان يشيع فى نفوسهم من جبن . ولم يكن أمام موسى إلا أن يطمئنهم ، وأن يعدهم بأنهم لن ينزلوا إلى ساحة الوغى ، وما داموا يهابون الحرب ، فسيكفيهم شرها ، وسيجعل (يهوڤا) يحارب بالنيابة عنهم .

فهو يرد عليهم بقوله :

" فقلت لهم : لاتهابوهم ولاتخشوا بأسهم ؛ فإن الرب ، إلهكم ، السائر أمامكم سيحارب بدلكم ، كما صنع فى مصر أمام أعينكم ... ولكنكم لم تثقوا فى هذا الأمر بالرب ، إلهكم ، السائر أمامكم فى الطريق ليتفقد لكم مكانا تنزلون به ، [السائر] فى النار ليلا ليريكم الطريق الذى تسلكون ، وفى الغمام نهارا (٢) "

هل كان هذا كله كافيا لبث روح الحماس فى نفوس بنى اسرائيل ؟ لا ، وربى . فلقد بعث موسى عيونا يستطلعون حال البلاد التى جاءوا لفتحها ، فعاد هؤلاء العيون إليه ، وأسمعوه ، والشعب معه ، تقريرهم ؛ فماذا حدث ؟

" فرفع كل أفراد الجماعة أصواتهم وصرخوا ، وبكى الشعب فى تلك الليلة ؛ وتذمر على موسى وهارون جميع بنى اسرائيل ؛ وقالت لهم كل الجماعة : ياليتنا متنا فى أرض مصر ! أو ياليتنا متنا فى هذه الصحراء ! لماذا أتى الرب بنا إلى هذه الأرض حتى نسقط تحت السيوف ، وتصبح نساؤنا

---

(١) تث ١ / ٢٧ - ٢٨ أ .

(٢) تث ١ / ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣

وأطفالنا غنيمة ؟ أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر؟ . وقال بعضهم لبعض ، لنُقيم رئيسا ، ونرجع إلى مصر[1] "

... " فقال الرب لموسى : إلى متى يستخف بى هذا الشعب ؟ وحتى متى لايؤمنون بى بعد جميع الآيات التى صنعتها بينهم ؟ هأنذا سأبعث عليه الوباء ، حتى ينقرضوا ، وأجعل منك أنت أمة أعظم منهم وأكثر [2] "

ثم عاد الرب مغضبا يقول :

« وكلم الرب موسى وهارون قائلا : إلى متى أحتمل هذه الجماعة الشريرة المتذمرة على ؟ فلقد سمعت تذمر بنى اسرائيل الذى تذمروه على [3]».

هذا هو الشعب الاسرائيلى كما يصفه إلهه ، الشعب الجبان الشرير ، الذى قضى عليه ربه بالتيه فى طور سيناء جزاء ذلك أربعين عاما . ولكن هذه العقوبة لم تؤثر فى نفسه فتردعه ، كما لم يردعه أن قضى ربه على الشامتين « الشريرين المجتمعين عليه » بضربة منه [4] » .

هذا هو الشعب الذى لا يفتر موسى عن تذكيره فى كل خطوة بمآثر ربه عليه وآياته ، ولكنه سرعان ما ينساها ، ويعود إلى طبيعته :

« اذكر ، لا تنس إسخاطك الرب ، إلهك ، فى الصحراء . فانكم منذ خرجتم من أرض مصر حتى جئتم هذا المكان لم تنقطعوا عن معاصاة الرب ؛ وقد أسخطتم الرب فى حوريب חֹרֵב فغضب عليكم وكاد أن يفنيكم [5] » .

هذه هى الخطة التى سار عليها السلف فى علاقته بربه وبمنقذه ، فهل خالف الخلف الذين بقوا من الأبادة سنة آبائهم ؟ لا ، حتى اضطر موسى

---

(١) عدد ١٤ / ١ - ٤
(٢) عدد ١٤ / ١١ - ١٢
(٣) عدد ١٤ / ٢٧
(٤) عدد ١٤ / ٣٧
(٥) تث ٩ / ٧

أن يستعمل معهم لغة الوعيد حينما أحس منهم النكوص عن القتال إلى جانبه. فلقد حدث أنه حينما أراد موسى أن يعبر بهم نهر الأردن ليمتلكوا ما يقع من الأرض غربه أن امتنع بنو رأُوبين רְאוּבֵן وبنو جاد גָּד عن المسير مع بقية الشعب ، وآثروا البقاء فى أرض جلعاد التى منحوها . « لأنها مكان يصلح للماشية » ولديهم منها كثير ، وليسوا براغبين فى الحرب — فوقف فيهم خطيبا يقول :

« هكذا فعل آباؤكم حين أرسلتهم من قادش بَرْنِيع קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ ليرُودُوا الأرض . فصعدوا حتى وادى العنقود נַחַל אֶשְׁכּוֹל ، ورأوا الأرض ، وصدوا قلوب بنى اسرائيل عن المسير إلى الأرض التى أعطاهم الرب . فاستشاط الرب غضبا فى ذلك اليوم ، وأقسم قائلاً : لن يرى الرجال الذين صعدوا من مصر — من ابن عشرين سنة فصاعدا — الأرض التى أقسمت [فى أمرها] لابراهيم ولاسحق وليعقوب ؛ لأنهم لم يصمدوا فى متابعتى . . . . . واشتد غضب الرب على بنى اسرائيل ، فأتاههم فى الصحراء أربعين سنة حتى انقرض جميع الجيل الذى فعل الشر أمام عينيه. وها أنتم أولاء قد قمتم خلفا عن آبائكم ، نشء أناس خطاة ؛ لكى تزيدوا فى غضب الرب على اسرائيل ، لأنكم إن انصرفتم عنه عاد فترككم(١) فى الصحراء فتُهلكون هذا الشعب كله (٢) »

وأخذ موسى يعاتب قومه على عدم عرفانهم الجميل ، وعلى أسفهم على مغادرة مصر ، ويذكرهم بما فعل الرب لهم ، وينكر عليهم ما يفعلون . يقول :

« أبهذا تكافئ الرب أيها الشعب الأحمق غير العاقل ؟
أليس هو أباك ، مالِكَك الذى فطرك وأبدعك !
اذكر أيامك المواضى وتَفَهَّم سِنىَّ جيل فجيل

---

(١) عاد فتركه .
(٢) عدد ٣٢ / ٨ - ١٥

سل أباك ينبئك ، وأشياخك يحدثونك :
حين قسّم العليُّ الأُممَ وفرّق بنى آدم ،
وضع تخوم الأمم على عدد بنى اسرائيل [1] »

* * *

ولقد مات موسى ، وهو قلق على شعبه ؛ لأنه يعرف طبيعته كل المعرفة ، ويعرف أن أقدامه لم تكد تجف من ماء البحر حتى أعلن راية العصيان والتمرد على خالقه . فتراه يقول قبل وفاته للاويين ، حاملى تابوت العهد :

« خذوا سفر هذه التوراة ، وضعوه إلى جانب تابوت عهد الرب ، إلهكم ، فيكون ثم شاهدا عليكم ؛ لأنى أعرف فيكم التمرد ، وقساوة الرقاب . لقد تمردتم على الرب ، وأنا لا زلت حيا بينكم ، فكيف بكم بعد موتى [1] »

هذه هى شهادة نبى بنى اسرائيل الذى جازف بحياته فى أرض مصر . وفى صحراء سيناء ، لكى ينقذ شعبه من الضر الذى كان ينزل به . وهذه هى شهادة (يهوڤا) الذى اتخذ منه شعبا مختاراً يفرضه على الناس فرضاً ، ويوصيه بأن يُبيدهم ليحل هو محلهم ، وهذه هى شهادة هارون وغيره من قادته : إنه شعب قاسى الرقبة ، شرير ، جبان ، رعديد ، متمرد ، جحود ، أنانى . يؤثر العافية على الحياة الحرة الكريمة ، كسلان . . .

وليس بودنا أن نضيف الى هذه الصفات شيئا ، فهى حسبه ، وإن كانت مادة هذه الصفات غير الكريمة فى كتاب « العهد القديم » تؤلف قائمة طويلة لا نهاية لها . (وسنكملها فى بحث آخر إن شاء الله) .

واذا كان لنا أن نضيف شيئاً إلى هذه الصورة التى تجلى فيها موقف الشعب الاسرائيلى من نبيه وربه اللذين حاولا أن يخلقا منه شعباً أبياً شجاعاً فعجزا ، فلنذكر صورة مماثلة حدثت بين الرسول محمد (عليه السلام) وبين قومه الذين أراد أن يخوض بهم المعارك لينشر دين الله ، وتجلى فيها روح الاقدام والمغامرة ، روح التضحية والبذل بأوسع معانيهما .

---

(١) تث ٣٢ / ٦

ففى يوم (بدر) حين طلب الرسول إلى قومه إعداد أنفسهم لخوض معركة من أعنف المعارك التى سيخوضونها ، لم يتخلوا عنه ، ولم يسخروا منه ، ولم يجبنوا كما جبن بنو إسرائيل ، بل أثبتوا بأقوالهم وأعمالهم أنهم كانوا أهلا للثقة التى وضعها فيهم ، وللمكان الذى أنزلهم به . فلما أن استشارهم الرسول فى الأمر وقف زعماء المهاجرين والأنصار يؤازرونه .

فها هو ذا (المقداد بن عمرو) يقول :

« يارسول الله ! إمض لما أراك الله ، فنحن معك . والله ! لانقول كما قالت بنو اسرائيل : إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا ها هنا قاعدون . ولكن ، إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا معكما مقاتلون . فوالذى بعثك بالحق ! لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه » .

وهذا « سعد بن معاذ » عن الأنصار يقول :

" قد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ، ومواثيقنا على السمع والطاعة ؛ فامض ، يارسول الله ! لما أردت ، فنحن معك . فوالذى بعثك بالحق ! لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك ماتخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ؛ إنا لَصُبُر فى الحرب ؛ صُدُق فى اللقاء ؛ لعل الله يريك ما تقر به عينك ، فسر على بركة الله . "

٢ — سياسة بنى إسرائيل الحربية

ارتد بنو اسرائيل على أعقابهم بعد أن هاجموا مصر ونقلت إلينا الأنباء أنهم أتوا من الأعمال الوحشية والتخريبية أثناء مقامهم بالبلاد ، وعند ارتدادهم عنها ما يندى له جبين الإنسانية . فلقد قتلوا الأطفال الأبرياء ، ونهبوا المتاجر ، ومستودعات الجيش ثم أتو على كل أثر للمدنية صادفهم . فها هو ذا مراسل جريدة (نيويورك ورلد تلجرام اند صن) المرافق لقوات الأمم المتحدة فى سيناء يقول : إن القوات الاسرائيلية المرتدة تتخذ لنفسها

سياسة « الأرض المخربة » ؛ فقد مزقت الطرق ، ووضعت الألغام فى كل مكان ؛ حتى لقد بدت الأراضى وكأنما خضعت لحملة تأديب أكثر منها لعملية عسكرية . وأضاف المراسل يقول : إننا رأينا ثلاث قرى ، وقد خلت من الحياة ؛ إذ تفرق أهلها بددا ، أو أبعدوا عنها ، وقتلت الماشية ، ودمرت صهاريج المياه ، ونسفت جميع الدور أو هدمت ، وخربت آبار البترول ، ونسفت مناجم المنجنيز . وإن الخطوط الحديدية قلعت على أبعاد منتظمة ، وكأنما قطعت بآلات ضخمة من التى تستعمل فى قطع المعادن ، وانتزعت اسلاك (التليفون) ، واستخدمت الهراسات والدبابات ، وقذائف المدافع فى هدم جميع الجدران ، وأسقف المبانى ونثرت محتوياتها على الرمال . ورأينا محطة السكة الحديدية وكأنها كومة من الأحجار . كذلك نسفت القوات الاسرائيلية مستودعات المياه [1] »

هذا طرف مما ذكرته الصحف عن أعمال التخريب الوحشية التى قام بها آل صيون ، والتى لا يمكن أن تقل فى بشاعتها وحطتها عن تلك الأعمال التى كان هؤلاء اليهود ينسبونها إلى الألمان قبل الحرب الأخيرة ، والتى كانوا يعدونها ضربا من أعمال الهمجية الأولى . ولكن الذى شهد ما عمله الألمان فى البلاد التى احتلوها أثناء الحرب الماضية ثم جلوا عنها يؤمن بأن الألمان كانوا ملائكة أطهارا إذا ما قيسوا بهؤلاء الصيونيين .

وقد يبدو عمل هؤلاء لأعيننا غريبا ، ولكن كتاب « العهد القديم » ينقل الينا أن ما أتوه اليوم فى سيناء من سياسة التخريب والإبادة لا يختلف فى قليل أو كثير عن سياسة أسلافهم الذين عاشوا قبلهم بما يزيد عن ألفى عام أثناء فتحهم لأرض فلسطين وأثناء مقامهم بها . واذا كانت القسوة والوحشية والخيانة طابع آل صيون اليوم ، فقد كانت فخر آبائهم الذين نزلوا « أرض الميعاد » قبل المسيح بمئات السنين ، وشردوا أهلها ــ كما شردوهم اليوم ــ ، واستعملوا معهم جميع وسائل العنف والفظاظة التى لم يكن يجدر بشعب يدعى أنه اختير من بين شعوب العالم ، ليؤدى

---

(١) جريدة الأهرام فى ١٤ / ١٢ / ١٩٥٦

الرسالة الإلهية الرحيمة إلى الانسانية جمعاء أن يستعملها . والغريب فى الأمر أن السياسة الحربية المخربة التى كان يسير عليها هذا الشعب الاسرائيلى كانت تملى عليه باسم الدين ، يمليها إلهه المتعطش للدماء ، وقادته الذين يرسمون له طريق الحياة الدنيا الفاضلة ، والحياة الآخرة !

فها هو ذا (يهوڤا) الذى اختار بنى إسرائيل ليكونوا له شعباً خاصاً به ، قد نسى أو تناسى أن شعوب العالم كله هم عباده ، وأن من الحكمة اذا كانت قد انصرفت عنه إلى عبادة آلهة آخرين أن يردها إلى الصواب ، وأن يعيدها إلى حظيرة طاعته . ولم يكن هناك ما يمنع من أن يتخذ من « شعبه المختار» دعاة إلى هذه الطاعة . ولكنه اتخذ من هذه الشعوب أعداء له ناصبهم العداء ، وآلى على نفسه أن يبيدهم من على وجه الأرض ، وأن ينكل بهم فى أى مكان وجدوا ، وأن يشردهم من ديارهم ، إذا لم يستطع القضاء عليهم ، ليحل محلهم شعبه المختار . وقد اتخذ من بنى اسرائيل أداة لتنفيذ هذه السياسة ورسم لهم معالم سياسة الفتح التى سيتبعونها ، وهى سياسة لا تعرف معنى للرحمة ولا للشفقة ولا للانسانية ، سياسة تجردت من كل معانى الشهامة والنبل والعزة ، سياسة قوامها القضاء على كل ذى نفس حية فى الأرض التى يدخلونها من إنسان وحيوان ، والقضاء على معالم الحياة فى الجماد . ولقد اتخذ بنو إسرائيل من هذه السياسة قانوناً يطبقونه دون استثناء ، فلم يحيدوا عن ترسم التعاليم . وليت هذا كان إيماناً منهم بالعقيدة وبيهوڤا إلههم ، ولكنه كان إيماناً بهذه السياسة ، لأنها ستسكنهم فى أرض لم تكن لهم . وآية ذلك أنه لم تكن تمضى عليهم فترات قصيرة من وقت لآخر حتى يعلنوا عصيانهم لهذا الاله الذى تفضل فاختارهم شعباً له ، ووعدهم بامتلاك أرض يسكنها قوم آخرون . هذا العصيان الذى كان يتجلى فى مظاهر حياتهم المختلفة ، والذى لم تخل منه حقبة من حقب التاريخ الإسرائيلى . ولو أننا عددنا مقدار المرات التى كان يحيد فيها هذا الشعب عن عبادة إلهه ، والتى كان يغضب إلهه هذا عليه بسببها لوجدناها تبلغ المئات . فلو كان شعب بنى إسرائيل يؤمن حقاً بالسياسة الدينيّة التى وضعت له لما حدث منه عصيان وكفران بالنعمة التى أنعم (يهوڤا) بها عليه . ولكنه كان يكفر بها ، لأنها تحول

بينه وبين الانغماس فى الشهوات . أما السياسة الحربية فكانت سياسة تتفق والمصلحة الإسرائيلية ، ولذلك نفذت بحذافيرها ؛ ورأينا (موسى) و(يشوع) – كما يروى « العهد القديم » – وغيرهما من الدعاة يحملون بنى اسرائيل على ترسم خطاهما .

ما كان أشفق (يهوڤا) بشعبه ، وما كان أجرأ هذا الشعب على إلهه ، وأكثره عقوقا !! لقد بلغ من حدب (يهوڤا) على شعبه المختار أن قرر ألا يبيد سكان الأرض الموعودة دفعة واحدة ، حرصاً منه على حياة عباده المدللين ، حتى « لاتصير الأرض خربة ، فتكثر عليه وحوش الصحراء » ولذلك فسيطردهم « من أمامه شيئاً فشيئاً إلى أن تثمر ، وتمتلك الأرض[1] » فهل هناك إله أرأف بشعبه من هذا الإ"له ؟ !

ووضع يهوڤا دستوراً عجيباً لمعاملة المحاربين ، ومعاملة البلاد المفتوحة التى قاد شعبه ليحتلها عنوة ، ويصير سيداً لها دون أهلها . إنه دستور لايمت لأى مبدأ من مبادئ الانسانية ، ولا يمكن أن يصدر عن آله ؛ مهما كانت كراهيته لعباده ، ومهما كان حبه لشعب اصطفاه . إنه دستور يدعو إلى قتل من لا ذنب لهم ولا جريرة ، قتلا لا يبقى ولا يذر ، ويدعو إلى التمثيل بهم شر تمثيل ، أما ذنبهم الذى اقترفوه فهو أنهم دافعوا عن بلادهم التى ورثوها عن أسلافهم ، ووقفوا فى كرامة وعزة ليصدوا غارات المعتدين . إنه دستور لا يفرق بين الكائنات حية وغير حية ، فهو يجعلها كلها مسئولة عن عدم التسليم بالفتح والاحتلال ، حتى البهائم ، حتى البيوت والمزروعات !! .

يقول يهوڤا على لسان موسى :

« حين تقترب من مدينة لكى تحاربها أدعها للصلح ، فإن أجابتك للصلح وفتحت لك [أبوابها] ، فكل الشعب الذى بها يدفع لك الجزية ويسخر لك !! ، وإن لم تجبك إليه بل دخلت فى حرب فحاصرها ؛ فإذا أسلمها الرب ، إلهك ،

---

(١) خروج ٢٣ / ٢٩ راجع تثنية ٧ / ٢٢

إليك فأعمل السيف فى كل من بها من الذكور !! وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما فى المدينة ،كل ما بها من غنيمة يكون نهباً لك . ولتأكل غنيمة أعدائك التى أعطاك الرب إلهك » .

« هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً ، [تلك] التى ليست من مدن هذه الأمم [التى] هنا . وأما مدن هذه الشعوب التى يعطيكها الرب ، إلهك ، ميراثاً فلا تستحى منها نسمة [يالله !] ؛ لأنك ستهدمها [سواء فى ذلك] الحثيون הַחִתִּי والأموريون הָאֱמֹרִי والكنعانيون הַכְּנַעֲנִי والفرزيون הַפְּרִזִּי والحويون הַחִוִּי واليبوسيون הַיְבוּסִי – كما أمرك الرب ، إلهك – لئلا يعلموكم أن تعملوا ككل الأرجاس التى عملوا لآلهتهم ؛ فتخطئوا فى حق الرب إلهكم » .

« واذا حاصرت مدينة أياما طوالا لتحاربها ولتستولى عليها فلا تتلف شجرها باعمالك البلطة [فيها] ، لأنك ستأكل منه ، فلا تقطعه . وهل شجر الحقل إنسان حتى يأتى أمامك فى الحصار ؟ وأما الشجر الذى تعرف أنه شجر غير مثمر فأتلفه وقطعه . وابن حصنا على المدينة التى تحاربك حتى تسقط[1] » .

هذا طرف من الدستور الذى تظهر الحكمة فى بعض نواحيه ، باستبقاء الأشجار المثمرة ، واستحياء النساء والأطفال والبهائم ، والوحشية فى بعضها الآخر ، وهو إفناء الأهلين حتى لاتبقى منهم نسمة ما أى القضاء على كل ذى نفس حية فى المدينة المفتوحة . فهل شهدت الانسانية ربا كهذا الرب ، وشعبا كهذا الشعب ؟ وأية انسانية فى مثل هذا الدين الذى يدعو إلى الإبادة الكاملة لكائنات الأرض المغزوة جميعا . هذه هى اسرائيل الأمس . فهل حاكت المدنية الحاضرة ، والمبادئ الإنسانية السامية التى أتت بها المسيحية والاسلام فى نفوس آل صيون اليوم ؟ لقد كان اليهود يصفون هتلر بالقسوة والهمجية لأنه قتل منهم بضع مئات أو أخرجهم من دياره التى عاثوا فيها فسادا ، فماذا يصفون صنع أسلافهم الذى لايمت إلى الانسانية بسبب ، مهما قيل فيه إنه كان بأمر من يهوڤا ، الاله المحب لشعبه المختار !!.

---

(١) تثنية ٢٠ / ١٠ - ٢٠

ولكن « العهد القديم » قد وضع مبادئ أخرى فى معاملة المحاربين والمدن المفتوحة إلى جانب المبدأ الذى ذكرنا ، مبادئ لاتقل وحشية عنه ، مبادئ ندعو إلى التمثيل بالقتلى ، وإلى إحراق المدن ، وتعذيب الأجسام ، والقضاء على النساء والأطفال خشية أن يفسدوا عقيدة الشعب المصطفى . لقد ثار موسى – فيما تقول التوراة – حين استبقى الغزاة بعض النساء والأطفال من المدينيين على قيد الحياة بعد أن قتلوا ملكهم ، وأعملوا السيف فى رقاب الرجال ، ونهبوا (هذه هى اللفظة التى تذكرها التوراة دائما) جميع البهائم والمواشى وكل الممتلكات ، « وأحرقوا جميع المدن بمساكنها ، وجميع الحصون بالنار ، وأخذوا كل الغنيمة وكل النهب ! من الناس والبهائم »[1] . ثار موسى ، وقال لهم : « هل أبقيتم على كل أنثى حية ؟ إن هؤلاء هيأن لبنى اسرائيل – كما قال بِلْعام בִּלְעָם –سبيل خيانة للرب فى مسألة پاُعور פְּעוֹר ، فحل الوباء بجماعة الرب . والآن ، فاقتلوا من الأطفال كل ذكر ، وكل امرأة عرفت رجلا . اقتلوا كل امرأة ضاجعها رجل ، ولكن أبقوا على حياة كل فتاة لم يضاجعها رجل ، أبقوها لكم[2] » .

هل وصلت بهتلر الوحشية إلى أن يفعل مثل ما أمر به موسى ؟

لقد كان بنو إسرائيل حريصين على تنفيذ سياسة الإبادة ، وقد تفننوا فى ذلك كل التفنن ، فلم تكن بعض المدن بأحسن حالا من بعضها الآخر . فهاهى ذى (أريحا) المكافحة تلقى من الغزاة المستخربين أفظع ماتلقاه مدينة مفتوحة. فلقد محيت من على وجه الأرض هى وجميع من بها ومابها ، ولعن يشوع من يفكر فيما بعد فى إعاده بنائها .

يقول سفر يشوع :

« وأتوا على كل من بالمدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير أعملوا فيها السيف[3] » « وحلف يشوع فى ذلك الحين قائلا:

---

(١) راجع عدد ٣١
(٢) عدد ٣١ / ١٦ – ١٨
(٣) يشوع ٦ / ٢١

ملعون أمام الرب من يقوم ويبنى هذه المدينة ، أريحا ، من يستعين بولده البكر على وضع أساسها وبصغيره على إقامة أبوابها[1] » .

بل لقد كانت بعض المدن تقدم بما فيها قربانا يتقرب به إلى (يهوڤا) .

يقول سفر العدد :

« ولما سمع الكنعانى ، ملك عراد עֲרָד الذى يقيم فى الجنوب נֶגֶב ، أن إسرائيل جاء عن طريق أتاريم אֲתָרִים التحم به ، وسبى منه سبيا . فنذر إسرائيل لله نذرا فقال ، إن دفعت هذا الشعب بين يدى خربت مدنهم . فاستجاب الرب لقول اسرائيل ، ودفع بالكنعانيين إليه ، فأتى على مدنهم ، ولذلك سمى هذا المكان « خرابة »[2] » .

وكان يهوڤا نفسه يدعو ، على لسان رسوله ، إلى التمسك بهذه السياسة ، ويشجع عليها ، ويحث شعبه على إبادة الناس من أمامه ويعده بأنه سيعينه على ذلك ، فليس هناك إذن مايدعو إلى التردد أو الإجفال أو رهبة المحاربين .

فهاهو ذا يقول ليشوع فى شأن الملوك المجتمعين على مياه ميروم :

« لاتجفل أمامهم ، لأنى سأدفع بهم غدا فى مثل هذا الوقت جميعا قتلى أمام إسرائيل ، فتعرقب خيلهم . وتحرق بالنار مركباتهم[3] .

إنه يريد أن يقضى على وسائل المقاومة عندهم ، حتى إذا ماهزموا لايستطيعون العودة الى القتال ، مادام عتادهم قد أحرق ، وخيولهم قد أصيبت فى عراقيبها . ولقد أبلى بنو اسرائيل فى تنفيذ هذه الوصية بلاء حسنا ، وجاوزوا فى سوء المعاملة ماجعلهم حقاً معلمين فى التنكيل والتخريب . فبعد أن انقض يشوع ورجاله على هؤلاء الملوك « دفعهم الرب بين يدى إسرائيل ، فضربوهم ، وطاردوهم حتى صيداء צִידוֹן العظيمة ، وحتى

(١) يشوع ٦ / ٢٦
(٢) عدد ٢١ / ١ - ٣
(٣) يشوع ١١ / ٦

مِسْرفُوت مايم מִשְׂרְפוֹת מַיִם وحتى بقعة مِصْپي מִצְפֶּה شرقا ، ضربوهم حتى لم تبق منهم بقية وفعل يشوع بهم كما أمر الرب : عرقب خيلهم ، وأحرق مركباتهم بالنار . ثم رجع يشوع فى ذلك الوقت ، وأخذ حاصور חָצוֹר ، وضرب ملكها بحد السيف ... كذلك ضربوا بحد السيف كل نفس حية بها ، قضوا عليها ، ولم تبق نسمة واحدة ، وأحرق حاصور بالنار . أخذ يشوع كل مدن أولئك الملوك ، وجميع ملوكها ، وأعمل فيهم السيف ، أبادهم ، كما أمر موسى ، عبد الرب ... وكل غنيمة تلك المدن والبهائم «نهبها» . إسرائيل لنفسه . أما الرجال فأعملوا فيهم جميعا السيف حتى أبادوهم ، لم يبقوا على نسمة واحدة [١]» ... « وأخذ جميع ملوكها ، وضربهم فأماتهم [٢] » .

وغريب أن يتآمر الرب مع شعبه المختار لدفع هؤلاء السكان الآمنين إلى القتل ، وإظهارهم بمظهر المعتدين ، حتى تكون هناك تعلة للقضاء عليهم . فهذا مؤلف سفر يشوع يعترف بأن يهوذا هو نفسه الذى قوى قلوب ملوك المنطقة التى تمتد « من الجبل الأقرع الصاعد إلى سعير ، إلى بعل جاد ، فى بقعة لبنان ، تحت جبل حرمون « حتى يلاقوا إسرائيل للقتال ، فيقضى عليهم ، ولاتكون بهم رأفة ، بل يبادوا ، كما أمر الرب موسى [٣] » .

أهناك جريمة أبشع من هذا التآمر ؟

ولقد تجلت سياسة الإبادة هذه بصور شتى ، ونفذت فى أماكن مختلفة من « أرض الميعاد » . نفذت كلما استطاع بنو إسرائيل أن يفعلوها ، كلما أعانهم (يهوڤا) على من يحاربهم ، وعدل عنها كلما وجدوا خصمهم عنيدا لا يقوون عليه هم و(يهوڤا) [٤] . ولذلك حاولوا أن يجدوا لذلك علة ، فاخترعت قصة « الحيوانات المفترسة » التى أشرنا اليها من قبل (ص ١٨) .

---

(١) يشوع ١١ / ٨ - ٤

(٢) شرحه ١٧

(٣) شرحه ٢٠

(٤) حكام ١ / ١٩ " ولكن لم يطرد سكان الوادى ؛ لأن لهم مركبات من حديد" .

فهذا موسى يقول :

« قال لى الرب : انظر ، قد ابتدأت أدفع أمامك سيحون סִיחֹן وأرضه. ابتدئ ، تملك حتى تمتلك أرضه . فخرج سيحون للقائنا ، هو وجميع قومه ، فى ياهص יָהְצָה لمحاربتنا . فدفعه الرب ، إلهنا ، أمامنا ، فضربناه هو وبنيه وجميع قومه ، وأخذنا فى ذلك الحين كل مدنه ، وأتينا فى كل مدينة على الرجال والنساء والأطفال ، لم نبق فيهم بقية . لكن نهبنا (!) البهائم لأنفسنا ، وغنيمة المدن التى فتحناها ... [1] » .

وهذا عوج עוֹג ملك باشان בָּשָׁן يخرج للقاء بنى اسرائيل ، فيقول الرب لموسى :

« لاتخف منه ، لأنى قد دفعت به إلى يدك هو وجميع شعبه وأرضه ، فتفعل به كما فعلت بسيحون [أى تقتله .] ، ملك الأموريين ، الساكن فى حشبون חֶשְׁבּוֹן . فضربوه وبنيه وشعبه حتى لم تبق منهم بقية ، وتملكوا أرضه [2] » .

أما ملك عاى עַי ورجاله الذين أظهروا بسالة جعلت بنى اسرائيل يولون الأدبار [3] ، وجعلت يشوع يمزق ثيابه ، ويسقط على وجهه أرضا ، فقد جوزى وقومه ومدنه شر جزاء . فبعد أن بكى الشعب واستنجد براعيه الأكبر ، وقف يشوع يوصيه قائلا :

« عندما تستولون على المدينة أشعلوا فيها النار ؛ افعلوا كما أمر الرب [4] » « ... ودخلوا المدينة ، واستولوا عليها ، وأسرعوا فأشعلوا النار فى المدينة [5] » « ... وضربوهم حتى لم يبق منهم شارد ولا منفلت ،

(١) تث ٢ / ٣١ - ٣٦
(٢) عدد ٢١ / ٣٣ - ٣٥ ، راجع تث ٣ / ٣ - ٧
(٣) يشوع ٧ / ٤ - ٥
(٤) يشوع ٨ / ٨
(٥) شرحه ١٩

وقبضوا على ملك عاى حيا ، وذهبوا به إلى يشوع . ولما أن فرغ إسرائيل من قتل جميع سكان عاى الذين تعقبوهم فى الحقول وفى الصحراء، وسقطوا جميعا بحد السيف حتى فنوا — عاد جميع إسرائيل إلى عاى ، وأعملوا فيها السيف . فكان جميع الذين سقطوا فى ذلك اليوم من رجال ونساء اثنى عشر الفا (!) ، جميع أهل عاى . . . ولكن إسرائيل نهب (!) البهائم ، وغنيمة تلك المدينة لنفسه . . . وأحرق يشوع عاى ، وجعلها تلا أبديا خرابا الى اليوم ، وعلق ملك عاى على الخشبة حتى المساء . وعند الغروب أمر يشوع فأنزلوا جثته عن الخشبة ، وطرحوها عند مدخل باب المدينة ، وأقاموا عليها كومة عظيمة من الحجارة حتى يومنا هذا [١] »

هذه المُثْلة التى نهى عنها الاسلام ، كانت جزءا من السياسة الحربية التى سار عليها القائد العظيم يشوع ، الذى كان يتلقى الوحى من ربه ، ويستغيث به كلما أطبقت الهزيمة عليه وعلى فلول قومه .

ولم يكن حظ الكنعانيين فى بازق والفرزيين باحسن حالاً من حظ أهل عاى ، فقد قتل منهم فى بازق عشرة آلاف رجل (!) [٢] أما أدونى بازق فقد مُثِّل به ، كما مُثِّل بملك عاى ، فقد تبعوه حين هرب « وأمسكوا به ، وقطعوا أباهم يديه ورجليه [٣] » . فهل فعل هتلر باليهود مثل ما فعلوا بهذه الامم ؟ وهل فيهم اليوم من يستنكر مثل هذه الأعمال الوحشية التى ارتكبت باسم الاله ، وكان دعاتها ومنفذوها هم أولئك الذين وضعوا أسس الشريعة الاسرائيلية ؟

ولقد كانت معاملة عماليق معاملة بلغت حدا من الفظاظة لا يخطر ببال ، فقد تناول القتل جميع من يمكنه أن يشترك فى القتال أو لا يمكنه ، ونص

---

(١) يشوع ٨ / ١٢ — ٢٩

(٢) حكام ١ / ٤

(٣) حك ١ / ٦

على فئات من الناس لا تجيز القواعد الحربية الانسانية بله الالهية أن تصاب بسوء . فقد طلب صموئيل من شاؤول أن يقتل النساء والأطفال والرضع من العماليق ، لأن هؤلاء قد وقفوا لبنى اسرائيل أثناء فتحهم فلسطين بالمرصاد ، « أى لم يخلوا لهم الطريق ، ويساعدوهم على احتلال البلاد ، ولو بدون حق » . فأى شريعة تأمر بمثل ما تأمر به شريعة بنى اسرائيل ؟

« وقال صموئيل لشاؤول : أنا الذى أرسلنى الرب لأمسحك[1] ملكا على شعبه ، على اسرائيل . فاسمع الآن قول الرب :

«هكذا يقول رب الجيوش : قد ذكرتُ ما صنع عماليق עֲמָלֵק باسرائيل ، كيف أقام له فى الطريق ، عند خروجه من مصر . فهلم الآن ، واضرب عماليق ، واتوا على كل ما له ، ولا تأخذك شفقة به ، بل اقتل الرجال والنساء ، والصبيان والرضع ، والبقر والغنم ، والابل والحمير . [2] »

إن هذا الإمعان فى القتل لم يكن فى سبيل نشر عقيدة دينية ، أو ردا لقوم ضلوا طريق الهدايه إلى الصواب ، بل كان لاسكان شعب الله « المختار » أرض قوم لم يقترفوا جرما حتى يشردوا فى الطرقات .

وعجيب أن يقف شاؤول من هذا الأمر موقفا كان السبب فى غضب الرب عليه وإقالته من منصبه . فقد حزم شاؤول أمره ، وجمع شعبه وأحصاهم فكانوا « مائتى ألف راجل ، وعشرة آلاف رجل من يهوذا » ، وزحف على مدينة عماليق ، فأخذ ملكها أجاج אֲגָג حيا ، وأعمل السيف فى جميع أهل المدينة . « واستحيا شاؤول والشعبُ أجاج وخيارَ الغنم والبقر ، وكل سمين والحملان ، وكل ما كان طيبا ؛ لم يرغبوا فى القضاء عليها . ولكنهم قضوا على كل ما كان حقيرا هزيلا[3] »

---

(١) كانوا يمسحون رءوس الملوك بالزيت عند تنصيبهم .

(٢) صموئيل اول ١٥/١ — ٣

(٣) شرحه آية ٩

هذا هو ما فعله شاؤول وقومه : الاستيلاء على خيار البهائم وقتل ما عداها . فاستشاط الرب غضبا من هذا الصنع ، وبعث برسوله صموئيل يعتب على شاؤول ما صنع ، وينذره بغضب الله عليه ، وبندمه على تنصيبه إياه ملكا . وإذ بشاؤول يعلل تصرفه وتصرف قومه بقوله :

« لقد استحيا الشعب الطيب من الغنم والبقر ، لكى يقدمها قربانا للرب ، الهك ، أما سواها فقد قضى عليه [1] » .

فلم يعجب هذا التعليل صموئيل ، فرد عليه يقول :

« مه ! حتى أخبرك بما كلمنى به الرب الليلة . فقال له : تكلم . »

« فقال صموئيل : ألم تكن صغيرا فى عينى نفسك فأصبحت رئيساً على أسباط إسرائيل ؟ مسحك الرب ملكا على إسرائيل ، وبعث بك « يهوڤا » فى طريق ، وقال لك : انطلق واقض على العماليق الخطاة ، حاربهم حتى تفنيهم عن آخرهم . فلم لم تستجب الى صوت (يهوڤا) ، وجنحت إلى الغنيمة ، وصنعت الشر فى عينى (يهوڤا) » ؟

كان هذا التقريع سببا فى أن أنحى شاؤول على نفسه باللائمة ، ولكن هذا لم يغنه فتيلا . ولم يقف صموئيل عند هذا الحد ، بل أمر ، فأتى له « بأجاج ، ملك عماليق .... فقال صموئيل : كما أثكل سيفك النساء ، فان أمك ستكون ثكلى بين النساء ، وقطّع וַיְשַׁסֵּף صموئيل أعضاء أجاج أمام الرب فى جلجال בַּגִּלְגָּל [2] » .

إن صموئيل وربه لا يقدران شعور هذا الملك ولا شعور شعبه حين يجدون أنفسهم مطاردين فى ديارهم ومطرودين منها أو مستذَلين فيها ، لتصبح ملْكا لشعب لا فضل له إلا أنه « شعب الله المختار » !

---

(١) شرحه آية ١٥ – ١٩

(٢) شرحه آية ٣٣

إن هذا الإله الغارق فى الدماء — كما يصفه أهله — كانت تصاغ الأناشيد للتسبيح بسياسته الحربية .

من مثلك فى الآلهة يا رب ؟ من مثلك معتزا فى القداسة ؟
مخوفا بالتسابيح ، صانعا عجائب تمد يمينك فتبتلعهم الأرض ،
ترشد برأفتك الشعب الذى افتديت تهديه بعزتك إلى مكان قدسك
تسمع الشعوبُ فترتعد تأخذ الدعوة سكان فلسطين
حينئذ يندهش أمراء أدوم ، أقوياء مؤاب تأخذهم الرجفه
يذوب جميع سكان كنعان تقع عليهم الهيبة والرعب
بعظمة ذراعك يصمتون كالحجر ، حتى يعبر شعبك ، يا رب ؟
حتى يعبر الشعب الذى اقتنيت ... ... [1] »

يا له من إله مخيف ؟ ويا له من إله غيور ، لا يعرف للرحمة طعما ، ولا يحاول أن يدعو الناس إذا ضلوا إلى الهداية ، بل ينزل بهم أبشع صور العذاب ؟

استمع اليه يخاطب موسى :

« إن سمعت فى أحدى مدنك التى يعطيكها الرب ، إلهك ، لتسكن فيها أن أناسا من أهل اللؤم قد خرجوا من وسطك ، وغرروا بسكان مدينتهم قائلين : لنذهب ، ولنعبد آلهة أخرى لا تعرفونها ، وفحصت وفتشت ، وسألت جيدا ، فاذا الامر صحيح وأكيد أى قد عمل ذلك الرجس وسطك ، فأعمل السيف فى رقاب سكان تلك المدينة ، واقض عليها وعلى جميع ما بها حتى البهائم بالسيف ، فتجمع كل متاعها فى وسط ساحتها ، وتحرق المدينة بالنار هى وجميع ما بها من متاع للرب ، إلهك . فتكون تلا إلى الابد لا تبنى بعد ، ولا يلتصق بيدك شئ مما حكم عليه بالابادة ، لكى يرجع الرب عن عظيم سخطه ، ويمنحك الرحمة ، يرحمك ويكثرك ، كما أقسم لآبائك [2] »

---

(١) خروج ١٥ / ١١ – ١٧
(٢) تث ١٣ / ١٢ – ١٧

هذا ، وقد تفنن (داود) فى الإماتة والاستحياء تفننا لا يخلو من طرافة وشذوذ . « كان الفلسطينيون فى حرب معه ، فظفر بهم ، وأخذ منهم لجام الجزية . ثم ضرب (مؤاب) ، ومسحهم بالحبل : أضجعهم على الأرض ، ثم أخذ يقيس [ملء] حبلين فيقضى عليهم بالموت ، وملء حبل فيُبْقى على حياته [1] » .

فهل هناك تفنن فى التنكيل أطرف مما فعل هذا « الملك النبى » ؟ بلى ، لقد بلغت ضراوة داود هذا ووحشيته فى معاملة الشعوب المنهزمة ما لم يخطر على بال بشر . فلقد حارب أهل رَبَّة רַבָּה بنى عمّون ، وانتصر عليهم « وأخذ تاج ملكهم من على رأسه — وكانت زنته « وَزْنة » כִּכָּר من الذهب ، [وبه] جوهرة ثمينة — ووُضع على رأس داود ، وأخرج من المدينة غنائم كثيرة جدا . »

« أما الشعب الذى بها فأخرجه ، وأعمل فيه المناشير ، ومحاريث من الحديد ، وبلطا من الحديد ووضعه فى أفران من الآجر » .

« كذلك صنع بجميع قرى بنى عمون [2] »

ولسنا فى حاجة إلى التعليق على هذا العمل الوحشى .

* * *

إن الشعب الإسرائيلى قد غرق حتى أذقانه فى الدماء التى أسالها ، ولم يعد يعرف للحياة طعماً بدون ذلك ، وقد صحبته هذه الطبيعة طوال المدة التى كانت له فيها دولة : حروب طاحنة مستمرة ، ونكوص وعصيان ، وخروج عن طاعة يهوڤا ، خالقه وهاديه . وقد كان يهوڤا ، إلهه العظيم يدفعه إلى هذه المجازر دفعا ، ويهديه سبيلها ، ويقول له :

« اطردوا من أمامكم جميع أهل البلاد ، وحطموا جميع منقوشاتهم ، وأصنامهم المسبوكة ، ودكوا مشارفهم ، وامتلكوا الأرض وأقيموا بها لأنى أعطيتكم الأرض لترثوها . . . »

---

(١) صموئيل الثانى ٨/١ — ٢

(٢) شرحه ١٢/٣٠ — ٣١

« وإن لم تطردوا أهل الأرض من أمامكم كان من تبقونه منهم كإبرة فى عيونكم ، وكحربة فى جنوبكم ، يضايقونكم فى الأرض التى تقيمون بها (١) »

* * *

هذه هى السياسة المرسومة الموحى بها والتى سار عليها الصيونيون حين عادوا إلى فلسطين بعد ألفى عام من خروجهم منها ، فأجلوا العرب عن ديارهم حتى لا يكونوا قذى فى عيونهم ، وخطرا يهددهم دائما ، ولم تستطع المحاولات المتكررة التى بذلت منذ أعلن قيام « دولة اسرائيل » لحل قضية هؤلاء الفارين اللاجئين أن تصل إلى حل يرضى به هؤلاء المعتدون ؛ لأنهم يريدون الأرض لانفسهم ، لا يشركهم فيها سواهم ؛ وهم فى هذا يترسمون ما أمرهم به (يهوفا) من قبل حين استقدمهم إلى هذه البلاد بعد أن كانوا يضربون فى آفاق الارض المختلفة ، وينزلون عالة على الشعوب .

« للبحث بقية »

(١) عدد ٣٣ / ٥٥ - ٥٦

النظام الدولى فى القرن العشرين

بقلم محمد عبد المعز نصر

ان نتائج التغير التاريخى لا تظهر مباشرة ، وانما تستلزم من مضى الوقت ما يكفل لها الظهور بدقة وشمول . وقد شاءت الأقدار لأهل القرن العشرين أن يعيشوا فى زمن يحسون فيه بآثار الثورات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية التى تفجرت فى الخمسمائة عام الأخيرة وشكلت حياة الدولة الحديثة وبالتالى العالم الحديث . فليس القرن العشرون فى نظمه القومية والدولية سوى امتداد للنظم التى برزت وأخذت تتضح معالمها فى القرن السادس عشر والقرون التى أعقبته . ولكن هذا الامتداد فى سعته وعمقه كاد يتخذ مظهراً مختلفاً لا فى كمه وحسب وانما فى كيفه أيضاً . ويتجلى هذا التغير فى الظروف العالمية مما قد اشتركنا جميعا فى تجربته حين اتخذ العدوان الانجليزى الفرنسى الاسرائيلى من محطة الاذاعة المصرية هدفاً جوهرياً لتدميره . فالتقدم العلمى قد ربط الهواء كما ربط البر والبحر على سطح الكرة الأرضية . ومن ثم كان فى استطاعة المصرى المعتدى عليه أن يسمع العالم أجمعه عن طريق « اللاسلكى » بأن حملة الاستعمار الغربى عليه لم تكن حملة بوليس كما أدعى ايدن وموليه ، وانما هى حملة لصوص . واذ أن من عادة اللص الجبان أن يسرق فى الليل ، فقد حرص اللصان ، الانجليزى والفرنسى ، أن يحيطا مصر والعالم بظلام الجهل بأنباء الاعتداء بواسطة قطع صوت مصر المباشر الموجه الى أمم المعمورة جمعاء ... وقد علمتنا تجربة ذلك العدوان أيضاً أن تشابك العالم لا يقف عند اتصال الأذهان بطريق الهواء ، وانما يتحقق كذلك فى دنيا الصناعة والأسواق والمال ، فما أغلقت قناة السويس وتعطل تدفق البترول من الشرق الأوسط على موانئ أوروبا الغربية حتى تخلخلت آلة الحياة وأنذرت الأقوام هنالك بالدمار .... والسلم كالحرب يثبت لنا جميعاً فى كل لحظة من لحظات الليل والنهار وفى كل جانب من جوانب النشاط الانسانى أن العالم قد أصبح وحدة

محكمة الاتصال وأن سبل هذا الاتصال قد تجاوزت ما كان فى الحسبان أو الخيال عند أجدادنا ممن عاشوا فى القرون الوسطى وماقبلها بل ممن عاشوا فى القرن التاسع عشر . فالطائرة قد يسرت من الأسفار فى اليوم الواحد ماكان يستغرق فى الأزمان الماضية الشهور والأعوام . ومن يطلع على وصف ادريسى للأرض ويرى خريطته التى رسمها لروجار الثانى الصقلى فى منتصف القرن الثانى عشر يتبين حقيقة التغير فى إدراك الانسان المعاصر لحقائق العالم وخفاياه فى القرن العشرين .

ويهمنا أن نبين هذه الحقيقة الكبيرة وهى أن العالم قد أصبح وحدة مترابطة الحلقات وأن كل حلقة منها تعتمد على الأخرى اعتمادا يحول دون الاكتفاء الذاتى أو الاستقلال التام . فإن اكتناه هذه الظاهرة وتعمق مغزاها يجعلنا نتساءل عما اذا كان نظام الحكم الدولى قد تطور التطور المناسب لهذا الاتجاه العالمى القوى نحو التوحيد فى صلات العقول والبطون والجيوب ، أم أنه لايزال يحتفظ بالأشكال التى اصطنعها فى عهود العزلة والانفصال . ولعلنا فى مصر أكثر الشعوب احساساً بأهمية التلاؤم بين المظهر والمخبر ، اذ أن تطور أجسامنا من النحافة الى السمنة كثيرا ما يفرض علينا أن نغير أثوابنا ونجعلها فضفاضة بعد أن كانت محبوكة . ومثل الدول فى القرن العشرين مثل الأفراد تداخلت وامتدت حدودها بامتداد مصالحها فى ظل هذه الثورة الاقتصادية العلمية ، وبقى عليها أن تغير أثوابها السياسية وأن تجعلها فضفاضة لتتسع لهذا الامتداد المادى وتعين المجتمع الانسانى على أن يكون مجتمعاً مفتوحاً متحرراً من السدود والقيود .

ويواجه القرن العشرون بهذا المشكلة المستعصية ، فقد تهيأ للانسان فيه من قوى العلم ما جعله الوارث المستثمر لكنوز الأرض وثروتها فى المشرق والمغرب ، وذلك فى الوقت الذى احتفظ فيه بأشكال سياسية ضيقة قائمة على العاطفة الحماسية والمصلحة الذاتية . هذه الأشكال السياسية هى ما يعرف بالدول القومية التى ظهرت فى أوربا وقويت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ووجدت من الثورة الأمريكية فى القرن الثامن عشر ما أكد حقيقتها

وأشاع مثالها العملى بين الشعوب ، ومن الثورة الفرنسية ما أضفى عليها من شعارات التحرر والمساواة قداسة لم تنل منها غزوات نابليون وأمبراطوريته بل نقلتها الى الأعداء أنفسهم فردد صلواتها فى القرن التاسع عشر فخته وهيجل وتريتشكه فى المانيا ، وماتزينى فى ايطاليا ، ورينان فى فرنسا ، ورددها ساسة القرن العشرين وفلاسفته القوميون بأقوى ما يكون الإيمان فى المانيا وايطاليا والولايات المتحدة وروسيا ، ثم شاركت آسيا وأفريقيا فى هذه العبادة القومية مشاركة سجلت ثوره اليقظة فى العالم القديم بعد نوم طويل . فنى كل مكان ترتفع الصيحة التى نعرف فى مصر نغماتها جيداً « يا ابن بلدى » و « يا بنت بلدى » وتجد الدول الصغيرة فى هذه الصيحة اثباتا للشخصية ودعوة للتجمع دفاعا عن النفس وتحقيقا للمعيشة الطيبة ، كما تجد فيها الدول الكبرى نداء الذئب لأخيه الذئب ليتعاون وأياه فى اقتناص الفريسة ، وفى كلا الاتجاهين – الاتجاه الانكماشى والاتجاه التوسعى – تعبير عن العاطفة القومية تعبيرا مناقضا لما أصبح عليه حال العالم اليوم من اعتماد متبادل فى شئون الحياة والفكر الانسانى .

ولقد قاسى القرن العشرون من النظام القومى الذى ساد فى الحضارة الغربية خاصة منذ أواخر القون التاسع عشر ومن النظام الأمبراطورى الذى اتخذ القومية سنداً لتحقيق مصالحه الطبقية فى الحصول على المواد الخام واستثمار الأموال واحتكار الأسواق والاستيلاء على القواعد والمراكز الاستراتيجية فى الأمم الآسوية والافريقية الضعيفة – كما أصاب مصر من جرائه فى الاحتلال البريطانى فى سنة ١٨٨٢ وكما تجدد من عدوان عليها فى محاولة الاستعمار المشترك سنة ١٩٥٦. ومن الطريف أن أنصار القومية الاستعمارية فى الغرب يذهبون الى أن للدولة المتفوقة حق التوسع والنمو على حساب الأعضاء الضعيفة من أمم العالم ، بل أن الاستعمار فى هذه الحالة لايعتبر حقاً وحسب وإنما يعتبر واجباً يمليه المصير الواضح ... وحتى الولايات المتحدة التى ذاقت استعمار البريطانيين وكانت تفاخر بأنها رائدة من رواد الحرية فى الغرب رأى ساستها ومفكروها ازاء اغلاق التوسع فى حدودها البرية الغربية قرب نهاية القرن التاسع عشر أن رسالة الحضارة تدفعها الى التوسع خارج حدودها فى نصف الكرة الغربى ،

بل نحو الغرب كذلك فى جزر المحيط الهادى . ولقد بلغت الولايات المتحدة أقصى غايات التوسع فى هذا الاتجاه حين استولت على جزر هاواى بين سنة ١٨٩٣ وسنة ١٨٩٨ ، وعلى جزر الفلبين التى تنازلت عنها أسبانيا نتيجة الحرب معها بمعاهدة باريس سنة ١٨٩٨ . ولقد الزم هذا التوسع الولايات المتحدة بالدفاع عن منطقة شاسعة تبعد خمسة آلاف ميل بحرى غربى هونولولو وسبعة آلاف ميل بحرى غربى كاليفورنيا ، ولكن تبعد سبعمائة ميل من ساحل الصين ومائتين وخمسين ميلا فقط من فورموزا ، وألف وسبعمائة ميل من يوكوهاما وأقل من ألف وأربعمائة ميل من سنغافورة . وأن دائرة مركزها مانيلا ، وقطرها حول ١٥٠٠ ميل ، تحيط بالأقليم الصناعى فى اليابان ، وجميع كوريا ، والجزء الرئيسى من الصين ، والهند الصينية الفرنسية وبرما والمالايو وجزر الهند ، ولقد وضعت الولات المتحدة نفسها بإستيلائها على الفلبين فى المركز الجغرافى لأمبراطوريات آسيا الشرقية ، وفى الملتقى الاستراتيجى لخطوط المواصلات . ولم يسع جون هاى ، الوزير الأمريكى ، الا أن يقدم بعد ذلك فى سنة ١٩٠٠ مذكراته عن « الباب المفتوح فى الصين » وأن يرسل خطاباً دورياً يعلن فيه أن سياسة الولايات المتحدة تسعى الى المحافظة على الوجود الصينى الأقليمى والادارى (١).

وهكذا ظهر أن مسرح السياسة الدولية لا يتسع الا للامبراطوريات المتسابقة فى طلب المزيد من الممتلكات ومناطق النفوذ والاستثمار . وافتتح القرن العشرون على دقات ناقوس استعمار قوى جديد من امبراطورية المانية نامية متطلعة فى الغرب وامبراطورية يابانية ناشئة طموحة فى الشرق . وحاولت الامبراطورية البريطانية أن تتكيف لمواجهة هذا الخطر ، فذهب ساستها الى أن دم الجزيرة البريطانية فى وسعه أن يتمثل الدم الأبيض فى المستعمرات وأن يكون معه وحدة عضوية على شرط الا يحن دم الكندى الفرنسى الى فرنسا أو دم الافريقى من البوير الى هولندا وانما يقتصر

---

(١) Walter Lippmann — U. S. Foreign Policy, New York, Pocket Rooks, 1943 p. 17

على الامتزاج بدم البريطانى فى الجزيرة البريطالية ويشترك فى الدفاع عنه أمام خطر الاستعمار المنافس الجديد . فأفتى عباقرة التوفيق البريطانيون بأن القومية فى معناها تتعدى المفهوم الذى قصده ماتزينى وبسمارك من اشتمالها على أبناء الشعب الواحد المشتركين فى أسلوب أشبه بالقالب المنسجم للعادات والتقاليد والسلوك ، وانها قادرة على تمثل الأنواع المختلفة من الثقافات طالما تخضع للون الغالب منها . ثم ذهبوا الى أبعد من هذا فى أنفسهم فى أنهم قرروا عدم الاقتصار على أن يشركوا معهم اللون الأبيض فى المستعمرات فى مهمة الدفاع عن الامبراطورية ، بل أن يجندوا أبناء المستعمرات الملونة كذلك فى صراع الأوروبى الأبيض على الامتلاك والاقتناء والقوة والسلطان فى عالم الانسان .

ولقد كان أمرا محتوما أن يؤدى هذا الصراع بين الامبراطوريات الأسرية والامبراطوريات الاستعمارية الى الاحتكام الى الحرب لتقرير مصير مناطق الاستغلال فى آسيا وافريقيا ، واقرار نظام جديد فى العلاقات الدولية يساير حقائق التطور الذى حدث بين معركة واترلو سنة ١٨١٤ ومعركة بلجيكا سنة ١٩١٤ ، وقد حدثت الحرب ، وهى دائما حسب نظرية الدولة الكلاسيكية مظهر من سيادة الدولة واعلان كلمتها وفرضها فى العلاقات الدولية قانونها الخاص وتعبير عن ارادتها وحريتها . وكانت بدأ دورة الحرب فى القرن العشرين . ولكن لم تنته بالسرعة التى توقعها الالمان لأضطرارهم الى الحرب فى جبهتين ، ولاعتمادها على القوى الآلية المدمرة التى انتجها الفن والابتكار الانسانى فى عالم الصناعة الحديثة والتى استتبعت اسرافا باهظا فى القضاء على حياة الجند فى ميادين القتال . واكتشف المحاربون أن الحرب لم تعد فى ظل الآلة الفنية الصناعية الجبارة نوعا من فروسية العصور الوسطى ، بل أصبحت إفناء أعمى لحياة الانسان . وقد فرضت هذه التجربة القاسية على أذهان الساسة والمفكرين العمل على الحد من عبء الحرب الحديثة أثناء المعركة وفى اعقاب المعركة . وانتهى كثير من الأحرار الى نتيجة مناقضة للقضية التى دفعت بالناس الى الحرب ، وهى أن نظرية السيادة المطلقة التقليدية للدولة التى ترى فى الحرب التعبير النهائى لها لم تعد متجاوبة مع ظروف القرن العشرين وأنه يجب اقامة سلطة

دولية تحد من سلطة الدولة القومية وتنظم العلاقات الخارجية على أسس من العدالة والمساواه الدولية . وهكذا بدأت الحرب تعبيرا عن المبدأ القائل بأن سلطة الدولة هى السلطة النهائية ، وانتهت بالمبدأ القائل بأن العالم المعاصر لا بد له من سلطة عليا فوق سلطة الدولة القومية .

وان هذا الدرس فى السياسة الدولية الذى أكدته الرغبة فى تجنيب البشر توالى الحروب المبيدة عليه ، والذى ولدته تجربة العمل المشترك بين الحلفاء أثناء الحرب وتصميمهم على مواصلة التعاون فى السلم مثلما فعلوا فى الحروب ، والذى أملته على الساسة والمفكرين آمال جماهير الناس ومطامحهم فى حياة آمنة مستقرة ، قد وجد تطبيقا عمليا فى ميثاق عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى وميثاق هيئة الأمم المتحدة فى الحرب العالمية الثانية . وأصبح القرن العشرون بانشاء هاتين المنظمتين الدوليتين منفردا بين العصور الحديثة بهذا التجريب فى اقامة نظام دولى على نطاق شامل عالمى .

وفى الواقع أن هذا النظام الدولى الذى أخذ القرن العشرون فى تجريبه يحمل فى ثناياه خصائص مراحل التطور التى يمر بها البشر فى ادارة شئونهم الداخلية والخارجية . فكلا المؤسستين الدوليتين — مؤسسة جنيف ومؤسسة سان فرانسسكو — وان كانتا قد نشأتا فى جو من الحرب والاحساس بالخطر ، الا أنه ما كان من الممكن اتفاق الدول على قيامهما لولا أن ميثاقيهما قد تضمنا عدم الاعتداء على سيادة الدولة القومية التقليدية ، والاعتماد على رضاها فى الانتساب الى المنظمة الدولية ، والمحافظة على هذه السيادة . فالدول المشتركة فى عصبة الأمم وفى هيئة الأمم المتحدة قد اشتركت فيهما كدول لا شعوب وممثلوها فى نشاطهما ممثلو دول لا ممثلو شعوب ، ومن ثم فعصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة جمعيتان أو هيئتان للأمم ممثلة بصفتها السياسية لا بصفتها الاجتماعية . (١)

---

(١) HARRIS, W. Wilson — The League of Nations London, Benn Ltd, 1929 P.5

ويحسن بنا أن نقف عند هذا الحد من المقارنة بين عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة كأداتين لتحقيق النظام الدولى فى القرن العشرين ، فلقد أحاطت بكل منهما ظروف أكدت أن العامل الحاسم فى تكوين سلطاتهما التنفيذية يرتكز على سلطة الدول العظمى ، مما ضمن لها الكراسى الدائمة فى مجلس العصبة ، ومجلس الأمن فى هيئة الأمم ، وضمن لها التفرد بالبت فى المسائل ذات الصبغة الأساسية فى السياسية الدولية ، ولكن الظروف الدولية الأخرى المتغيرة قد شكلتهما تشكيلا مختلفا فى كثير من التفاصيل ، فعصبة الأمم قد تقررت فى اجتماع الثلاثة الكبار — ولسون الأمريكى وكليمنصو الفرنسى ولويد جورج البريطانى فى يناير سنة ١٩١٩ ، ولكن التقرير النهائى لتنظيم هيئة الأمم المتحدة قد وضع فى اجتماع ثلاثة كبار أخر — روزفلت الأمريكى وستالين الروسى وتشرشل البريطانى — فى يالتا فى فبراير سنة ١٩٤٥ ، معلنا أن سلطة أوربا فى ميزان القوى الدولى قد أخذت فى الأفول ، وأن مركز الجاذبية والقوة فى العالم المعاصر قد أصبح متقاسما بين الولايات المتحدة وروسيا مما ترك أثرا جوهريا فى مسرح السياسة الدولية وطبيعة العلاقات بين الدول فى منتصف القرن العشرين وفى ضوء هذا التغير فى ميزان القوى الدولى ، أصبحت المنظمتان الدوليتان من ناحية النظر والتطبيق يمثلان عهدين وأن قصر بينهما الزمن الا أنه قد بعدت بينهما الشقة فى مراحل التطور.

فعصبة الأمم قد تأثرت من نشأتها بعد الحرب ومن تضمين ميثاقها معاهدة فرساى وجعله جزءا منها ، فموادها تكون الستة والعشرين مادة الأولى من تلك المعاهدة . ولقد كان اصرار « ولسون » على تضمين نص ميثاقها المعاهدة ، ليضمن موافقه البرلمان الامريكى عليه ، سببا من أسباب تحميل العصبة أوزار تلك المعاهدة الجائرة المتحيزة . ومن سخريه القدر أن مجلس الشيوخ الأمريكى رفض الموافقة على ميثاق العصبة وأعلن عودة الولايات المتحدة الى عزلتها التقليدية وتخليها عن تحمل مسئوليات حرب رأى أعضاء المجلس أنهم انما دخلوها بدافع من رجال البنوك الدوليين والرأسمالية الدولية والدبلوماسية البريطانية . وذهبت بذلك جهود ولسون هباء من ناحية محاولة اشتراك أمريكا

فى هذه المنظمة الدولية . وكان انسحاب الولايات المتحدة من الاشتراك فيها الركن الأول فى تقويض صفة العالمية عنها ، بالرغم من صفتها الدولية . ولم تكن الولايات المتحدة هى الدولة الكبرى الوحيدة التى تخلت عن العضوية فى عصبة الأمم وانما افتقدت اشتراك روسيا والمانيا فى بادئ الأمر . واستمر الحال كذلك على هذا المنوال فلو أن المانيا انضمت الى العصبة فى سنة ١٩٢٦ ، وانضمت روسيا اليها فى سنة ١٩٣٤ ، إلا ان المانيا كانت قد تركتها عند دخول روسيا . كما أنها ضعفت بانسحاب اليابان فى سنة ١٩٣٣ وقد انتهى بها الأمر لأن تكون أداة تنفيذ لمآرب بريطانيا وفرنسا ، ومحافظة على الوضع الراهن الذى خلفته معاهدة فرساى ، وفقدت الصفة الجوهرية التى أريد بها أن تكون العصبة أداة تغير سلمى فى العلاقات الدولية كما تمنى ذلك ولسون وتركت المجال لحل المشاكل الدولية بالعنف وحده ، والمسرح الدولى ميدانا للفوضى السياسية . ولقد لعبت فرنسا دور الأسد فى التآمر على السلامة الدولية بأن عقدت المعاهدات الدفاعية مع دول أوربا الوسطى والشرقية التى خلقتها معاهدة فرساى واقنعت تلك الدول بأن أى اصلاح لمشاكل الأقليات أو المشاكل الجغرافية التى نجمت عن معاهدة فرساى انما هو اعتداء على كيان تلك الدول ذاته ، واتخذت هى وانجلترا من العصبة وسيلة لالقاء ضوء من القداسة والعدالة الدولية على تركة اغتصبها اللصوص البريطانيون والفرنسيون وحرصوا على أن يمنعوا سواهم من أن تقترب أيديهم اليها (١) .

ولكن انهماك بريطانيا وفرنسا فى اجتناء ثمار معاهدة فرساى المحرمة واحتماءهما بعصبة الأمم لتغطية المشاكل الأوربية والدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لم يمنعا الحركات السياسية المذهبية المضادة من السيطرة على المسرح الأوربى وبناء الدولة المذهبية فى ايطاليا والمانيا بعد أن قامت فى روسيا . وظهر بذلك عامل جديد فى السياسة يقوم على الصراع الفكرى الى جانب الصراع بين القوى الدولية التقليدية . ومما عقد الموقف أن هذه الحركات الجديدة فى أوربا كانت تؤمن بالحرب وتستعد لها فى الوقت الذى اطمأن فيه

(١) JOAD, C. E. M. — Why War, Penguin Books Ltd, 1939 p. 166

الحلفاء الى انتصارهم وتشتت حلفهم بانسحاب الولايات المتحدة والتجائها الى عزلتها التقليدية ، وبتخلى بريطانيا عن ضمانها لحدود فرنسا بعد أن تخلت الولايات المتحدة عن ذلك . وجاء تعقيد الموقف الدولى كذلك نتيجة لأن الفاشية والنازية قد مجدا الحرب كوسيلة لإحياء الشعوب وبعث نهضاتها وذهبتا الى أن العلاقات الدولية لاتقوم إلا على مبدأ التعارض بين «الصديق» و«العدو» وعلى مبدأ هيجل الاخلاقى فى أن الأخلاق الاجتماعية محدودة بحدود الدولة القومية ولا تجاوز تلك الحدود الى ماوراءها من دول أخرى . وتلخص موقف الفاشية والنازية فى انكار قيام نظام دولى إلا على أساس من الغزو ، كما وعد بذلك هتلر لتحقيق نظام أوربى يضمن السلام لألف عام . وأمام هذا التصميم من المانيا النازية وايطاليا الفاشية واليابان العسكرية على الاستعداد للحرب وعقد حلف مشترك تحت ستار الميثاق المعادى للشيوعية الدولية فى سنة ١٩٣٦ ، تضاءلت جهود عصبة الأمم فى حفظ النظم القائمة خاصة بعد أن عجزت عن مقاومة عدوان اليابان فى منشوريا سنة ١٩٣١ وعدوان ايطاليا فى الحبشة سنة ١٩٣٦ وعدوان المانيا فى تشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٣٨ وسنة ١٩٣٩ . ولم تقترب الحرب العالمية الثانية من موعد اعلانها حتى كانت عصبة الأمم مجازا من المجازات ، وذهبت أدراج الرياح وسط محاولات الانقاذ اليائسة فى اعادة تنظيم العالم على أسس دولية أصلح وأبقى .

وتجددت محاولة اقامة نظام دولى أقرب الى ارضاء حاجات العالم الى الأمن والسلام مرة أخرى أثناء المعارك التى شملت المدنين والعسكرين على السواء فى الحرب العالمية الثانية . فبعد أن كان الجنود المحترفون هم وحدهم وقود الحروب السابقة فى تاريخ البشر امتد الميدان الى الشيب والشبان فى عقر ديارهم بل اتخذ فى نهاية الحرب مظهرا مرعبا ، حين قضت القنبلة الذرية فى بدأ تجربتها على مدينتى هيروشيما ونجازاكى فى لمح البصر ، وسجلت بذلك طورا جديدا من أطوار الحرب التى لاتبقى ولا تذر . ولهذا حرص روزفلت على ألا تنتهى الحرب قبل أن يتفق وروسيا على الأمور المعلقة التى لم يستطع الاتفاق عليها (بشأن المنظمة الدولية الجديدة) مندوبو روسيا وامريكا وبريطانيا فى مؤتمر دمبارتون أوكس ، فى واشنطون فى سبتمبر سنة ١٩٤٤ . فأولئك المندوبون

لم يستطيعوا الاتفاق على بعض الجوانب الجوهرية لاجراءات الاقتراع . وقد اتجهت أفكار روزفلت الى عقد مؤتمر ثلاثى منه ومن ستالين وتشرشل لحل المسائل الدولية المعلقة وفى مقدمتها مسألة هيئة الأمم المتحدة . وتم ترتيب هذا الاجتماع فى يالتا فى القرم فى فبراير سنة ١٩٤٥ ، وقد وافق فيه الروس على كل شئ طالب به الامريكيون فى مؤتمر دمبارتون اوكس ، فأولا قبلوا طريقة الاقتراع فى مجلس الأمن التى اقترحها الامريكيون ، وثانيا سحبوا مطالبتهم بأن يكون لهم ستة عشر صوتا فى « الجمعية العامة » وأخذوا بدلا من ذلك أصواتا وممثلين اضافيين من الأوكرين وروسيا البيضاء . وثالثا ـ وافق ستالين على اقتراح روزفلت بأن جميع الأمم التى كانت فى حرب مع ألمانيا عند أول مارس سنة ١٩٤٥ قد تصبح أعضاء فى هيئة الأمم المتحدة ـ وهذا تنازل هام مكن للولايات المتحدة أن تقوى مركزها فى الجمعية العامة عن طريق التمثيل الكامل لأمريكا اللاتينية(١) .

ولو أننا تأملنا تركيب الأمم المتحدة ونظام عملها ، لوجدناه قائما على توفيق بين مطالب القانون ومطالب القوة من ناحية ، وبعبارة أخرى حاول أن يرضى مبدأ المساواة بين الأمم فى الجمعية العامة للهيئة بأن ساوى بين الدول المشتركة كبيرها وصغيرها وذلك بإعطاء كل منها صوتاً وحداً ، وجعل قرارات الجمعية بالأغلبية العددية ، ولكن ميز الدول الكبرى فى مجلس الأمن أو السلطة التنفيذية للهيئة وذلك بجعل خمسة دول منها أعضاء دائمين فى المجلس ووزع الستة الأعضاء الأخر فى مجلس الأمن بين دول العالم جميعاً تتداول تمثيلهم بطريقة تخضع لاعتبارات جغرافية ونيابية دولية . ثم اشترط اجماع الخمسة الأعضاء الدائمين لنفاذ أى قرار من القرارات الهامة فى العلاقات الدولية . ومعنى هذا الإجماع أن رفض أى عضو من الأعضاء الخمسة لقرار من القرارات يبطل عمله وتنفيذه . وكأن هذا النظام قد قصر فى الوقت الذى يعترف فيه بتساوى الدول الأعضاء فى السيادة القومية من الناحية النظرية السيادة الحقيقيه الفعالة على خمسة دول وحسب ، أضفى عليها صفة الدوام « والعقد والحل » فى الشئون العالمية على حد تعبير فقهاء المسلمين .

(١) Link, Arthur - American Epoch, New York, Alfred A. Knopf, 1955 p. 560 - 3.

ولا شك فى أن تنظيم هيئة الأمم المتحدة قد تدارك الكثير من النقص فى تنظيمات عصبة الأمم ، ولا سيما فيما يتصل بمنح مجلس الأمن سلطات فعالة بشأن رد عدوان المعتدى على السلام العالمى ، وتضمينه ميثاق الهيئة من احتياطات عسكرية وبوليسية خلا منها ميثاق عصبة الأمم الذى افترض حب العالم للسلام وتمسكه به واستند الى مساهمة الدول الأعضاء مساهمة تلقائية فى وقف عدوان المعتدين . ولكن اشتراط اجماع دول كبرى خمس لتنفيذ قرار من القرارات الدولية الهامة ، مثله مثل اشتراط اجماع الدول الأعضاء جميعاً كما قضى بذلك ميثاق عصبة الأمم ، أمر معوّق لأداء هيئة الأمم المتحدة غرضها فى عدالة تتفق وما استهدف تحقيقه ميثاقها ، وأن مسألة الحرب فى كوريا والعدوان الثلاثى على مصر فى المدة الأخيرة يقومان مثالا حيا على فساد هذا النظام فى الادارة الدولية . فلقد عدت الولايات المتحدة أنه من حسن الحظ فى مشكلة كوريا سنة ١٩٥٠ أن تكون روسيا متغيبة عن اجتماعات مجلس الأمن ، فقادت حركة اتخاذ قرار بأن غزو الشمال لجنوب كوريا كسر للسلام وطلب انسحاب القوات الى ما يوازى خط عرض ٣٨ . فووفق على الاقتراح ب ٩ أصوات الى ١ (يوجوسلافيا) ... ثم عملت بعد ذلك على اتخاذ قرار بمعاونة الأمم المتحدة لحكومة جنوب كوريا فى رد الاعتداء ووفق على القرار ب ٧ الى ١ . فيوجوسلافيا قالت « لا » أما ممثلا مصر والهند فقد امتنعا عن التصويت لعدم حصولهما على تعليمات من حكومتيهما ، وفى نفس اليوم أعلن ترومان أنه أمر قوات الولايات المتحدة الجوية والبحرية بمساعدة كوريا الجنوبية (يونيه سنة ١٩٥٠) . وأما عن العدوان الثلاثى على مصر فقد اتخذت بريطانيا وفرنسا من امتياز حق رفض قرارات مجلس الأمن ، وتعطيل الادارة الدولية من العمل فى أزمات الأمن الدولى ، وسيلة لحماية العدوان وتبريره وقتل السلام فى سبيل مصلحة الاستعمار الذى يقوم وصياً فى مجلس الامن على رعاية العدالة والحق فى المجتمع العالمى الكبير .

ولقد دعا هذا النظام المتحيز فى ادارة مجلس الامن الى كثير من الصيحات والمحاولات لتعديله ، ولكن ميثاق الهيئة يشترط موافقة الأعضاء الدائمين على كل تعديل جوهرى . ودلت التجربة أن أصحاب الامتياز قلما يتنازلون

عن امتيازهم طوعا واختياراً . غير أنه يجدر بنا ألا نحكم على نظام هيئة الأمم من الناحية النظامية الا اذا أخذنا فى الاعتبار أن مسألة صياغة نظام الهيئة قد تمت أثناء الحرب قبل أن تظهر التعقيدات الخاصة بتسوية مشاكل الصلح فى المانيا واليابان ودول أوربا الشرقية وغيرها ، وأن أى نظام لايعمل فى ذاته فى الفراغ وانما يتقرر أسلوب عمله بالظروف المحيطة به ، ومن ثم ينبغى أن نلاحظ أن نظام الهيئة مرتبط بنظام القوى فى العالم المعاصر . وإذ أن الدول الكبرى لم تعد خمساً أو ثلاثاً وانما هى اثنان — روسيا والولايات المتحدة — وأنهما أصبحتا مركزى جاذبية فى ميزان القوى الدولى يلتف حولهما باقى دول العالم تحقيقا للرغبة فى التجمع التماسا للأمن النسبى فى عالم عجزت هيئة الأمم المتحدة أن تحل مشاكله بأسلوبها المعقد ، فقد حدثت رجعة قوية الى فكرة الأحلاف الأقليمية والخاصة التى حكمت السياسة العالمية فى الثلاثة قرون الأخيرة التى حرصت الولايات المتحدة على تضمينها ميثاق العصبة لتحمى العمل داخل المجموعة الأمريكية وتبقى عليه . وكما هددت المعاهدات الخاصة بين الدول كيان عصبة الأمم ، فإنما تهدد الأحلاف الآن كيان هيئة الأمم المتحدة . فالولايات المتحدة التى كانت بين الحربين تؤمن بالعزلة وعدم الاشتباك فى أحلاف كوسيلة من وسائل المحافظة على سيادتها القومية وحريتها فى التصرف عادت فأقبلت عليها بعد الحرب العالمية الثانية اقبالا إيجابياً فعالا ، بدافع من مصالحها التى عمت العالم بأسره والتى جعلت الولايات المتحدة تدعى أن أمنها فى أمن كل منطقة ترى هى أنه يهمها أمرها [1]. وقد أخذت شبكة هذه الأحلاف تعم الشرق والغرب وأصبح عددها يتحدى الحصر فى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والدفاع والثقافة وغير ذلك مما حمل ميثاق الهيئة عبء تشجيعه من الناحية النظرية . والجامعة العربية انما هى حلف من هذه الأحلاف الأقليمية . ولكن أهم هذه الأحلاف هى حلف الأطلنطى وحلف بغداد وحلف جنوب شرقى آسيا بين الكتلة الغربية وحلف وارسو بين الكتلة الشرقية. ولو أن هذه الأحلاف قصد بها تأييد أغراض هيئة الأمم المتحدة حسب نص

---

(١) MAXEY, Chester — Political Philosophies p. 692

الميثاق فقط ، لفهم الأمر ، ولكن البيانات التى أدلى بها مندوبو الدول التى وقعت ميثاق الأطلنطى تذكر بصراحة عجز الأمم المتحدة عن حفظ الأمن العام وضرورة الاستعاضة عنها بأحلاف بين مجموعات منسجمة فى المصالح ووجهة النظر ولم يقتصر الأمر على التحالف الإختيارى بين الدول ، وإنما تظهر نزعة قوية فى المعسكر الغربى بقيادة الولايات المتحدة نحو تكتيل العالم وتجميده فى أحلاف مواليه عن رضى أوكره . ومن الملاحظ بعد الحرب العالمية الثانية أن الدول الكبرى على وجه العموم تعامل فكرة السيادة القومية التقليدية بخشونة وقسوة ، ومن لم يطأطئ الرأس ويتبع الدولة القائدة لقى من أساليب الهدم لنظامه الداخلى ما ليس فى الحسبان ، فمن اثارة للمؤامرات والانقلابات ومن تهديد بالعنف ومن مقاطعة فى الاقتصاد ومن اغراء بالدولار وغير ذلك .

ولكن وسط هذا الجو الذى ينذر بالعودة الى الفوضى السياسية التى تنجم عن الأحلاف والاعتماد على القوة المادية فى السياسة الدولية ، تظهر قبسات من نور وأمل تنبعث من العالم القديم فى آسيا وأفريقيا . فدول هاتين القارتين (وقد استيقظت من النوم الذى فرضه عليها الإستعمار الغربى) تبرز إلى الوجود قوة تبشر بعالم حضارى له من مقاييس التعايش السلمى ما لا يستطيع الغرب بطبيعة حضارته أن يمارسها أو يصبر عليها . ومؤتمر باندونج جدير بأن يصبح فى المستقبل نقطة تحول فى تاريخ الحضارة الإنسانية وعلماً من أعلام الطريق .

كما أن إيمان الانسانية المتجدد فى امكان قيام نظام عالمى منذ القدم لابد وأن يجد يوماً ما طريقه الى الوجود بعد أن ينتهى الغرب من حقبته التاريخية وينزوى خجلا من آثامه قبل الإنسانية . وأن أحلام رجال فى تحقيق السلام مثل وليام بن William penn والأب سان بيير Abbé Saint-Pierre وروسو Rousseau وكانت Kant وجراهام والاس Graham Wallace ولاسكى Laski وغيرهم من قادة الإنسان فى بحر الحياة اللجى المدلهم سوف تصبح حقائق بعد الانصهار فى آلام التجارب التى تذكر الإنسان فى دنياه بيوم الحساب فى أخراه .

ومن يدر كذلك ؟ لعل الإسلام فى يقظته من المحيط الأطلسى الى المحيط الهادى ، يبنى لبنى الإنسان حضارة جديدة نبيلة كما فعل ذلك من قبل .

الالتزامات والعقود

فى القانون المصرى الفرعونى

بقلم مصطفى الأمير

مقدمة تاريخية

ينقسم تاريخ مصر بوجه عام الى فترتين طويلتين الأولى ايجابية كتب المصريون فيها تاريخهم بأيديهم ، والثانية سلبية خضع المصريون فيها لغيرهم من الشعوب الأجنبية .

الفترة الأولى : وتمتد حوالى ثلاثة آلاف عام تبدأ بسنة ٣١٨٨[١] ق.م. وتنتهى بسنة ٣٣٢[٢] ق. م. وتشمل ثلاثين أسرة اصطلح المؤرخون على تسميتها بالعصر الفرعونى .

مرت مصر فى خلال هذه الفترة بثلاثة عصور تميزت فيها بوحدة سياسية وقوة اقتصادية وتقدم حضارى تعرف بالدولة القديمة والدولة الوسطى والامبراطورية الحديثة على التوالى ، تخللتها أزمنة تميزت فيها باضمحلال سياسى وضعف اقتصادى وسيطرة أجنبية تعرف بعصر الاقطاع وعصر الهكسوس وعصر الاحتلال الأجنبى ، ثم انتهت هذه الفترة بعصر نهضة جديدة جاءت فى أواخر الأيام أى فى نهاية تاريخ مصر الفرعونية .

الفترة الثانية : وتبدأ بدخول الاسكندر المقدونى أرض مصر عام ٣٣٢[٣] ق. م وتنتهى بقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢[٤].

---

(١) تاريخ قيام الملك مينا وتأسيس أول أسرة فرعونية بعد أن وحد الصعيد والدلتا وجعلهما مملكة واحدة وتاريخ ظهور الكتابة فى مصر .

(٢) تاريخ انقضاء الأسر الفرعونية ودخول الاسكندر المقدونى أرض مصر .

(٣) حيث أصبحت مصر جزءا من امبراطورية الاسكندر أى جزءا من العالم الاغريقى ثم فقدت مصر حريتها واستقلالها فخضعت لحكام أجانب .

(٤) عندما استعادت مصر حريتها واستقلالها وبدأ المصريون يحكمون انفسهم من جديد وبذلك بدأت فترة ثالثة ايجابية كالفترة الأولى .

ولما مات الاسكندر عام ٣٢٣ ق. م آلت حكومة مصر الى أحد قواده المدعو بطليموس بن لاغوس وظلت هكذا فى أسرته مدة ثلاثة قرون اصطلح المؤرخون على تسميتها بعصر البطالمة .

ويوصف هذا العصر بأنه من أهم العصور التى مرت على مصر فى تاريخها الطويل وذلك لأن مصر اتصلت فيه بأوربا لأول مرة بل أصبحت خاضعة لحكم أوربى ، ولهذا الاعتبار وحده يعد عصر البطالمة أيضاً من أهم العصور التى مرت على تطور الحضارة المصرية القديمة — ويحدثنا تاريخ هذه القرون الثلاثة (٣٢٣ ق م — ٣٠ ق. م) عن الأعمال التى قام بها خلفاء الاسكندر من أبناء الأسرة البطلمية فى الميادين الحربية والسياسية والاقتصادية حتى تمكنوا من تشييد امبراطورية واسعة كانت هى آخر دولة فى العالم الاغريقى فى خضوعها لقوة روما الفتية بسبب اتباع البطالمة لتلك النظم والقوانين التى سار عليها الفراعنة فى حكم بلادهم .

مصادر تاريخ هاتين الفترتين :

كان الكتاب فيما مضى يعتمدون فيما يكتبون عن مصر على ما تركه المؤرخون القدماء أمثال هيرودت وديودور واسترابون وغيرهم حتى مجئ الحملة الفرنسية الى مصر والعثور على حجر رشيد وحل الرموز الهيروغليفية والديموطيقية المنقوشة على هذا الحجر . وعند ذلك بدأت الآثار المصرية تتحدث عن نفسها فظهرت لنا فى كثير من الأحيان بقصة جديدة تختلف عما كتبه عنها أولئك المؤرخون الأجانب .

ونحن اذا بحثنا فى نقوش هذه الآثار نجدها تتحدث دائماً عن الحياة العامة حياة الملوك والأمراء وأخبار حروبهم وانتصاراتهم ومدحهم وتقديسهم ورفعهم الى مصاف الألهة ، أو بعبارة أخرى نجدها تسجل التاريخ الرسمى للامبراطورية المصرية فى خلال العصور . أما الحياة الخاصة — حياة الأفراد وكيف كانوا يعيشون وكيف كانوا يفكرون وكيف كانوا يقضون أوقات فراغهم ، ثم كيف كانوا يعاملون بعضهم بعضاً فمن العبث أن نبحث عنها

فى نصوص تلك الأهرامات الشاهقة أو فى نقوش تلك المعابد الشامخة ، وانما يجب أن نبحث عنها فيما كتبه أولئك الأفراد أنفسهم عن أنفسهم فيما تركوه لنا من أوراق البردى المكتوبة بالهيراطيقية والديموطيقية .

وقد أصبح البحث فى هذه الأوراق علماً قائماً بذاته يعرف بعلم أوراق البردى Papyrology وتشمل هذه الكلمة فى معناها الكامل جميع الوثائق التى عثر عليها فى مصر والمكتوبة بالهيروغليفية أو الهيراطيقية أو الديموطيقية أو اليونانية واللاتينية أو القبطية والعربية — على ورق البردى أو الجلد أو الفخار أو الخشب — الا أن العلماء اصطلحوا على اطلاق هذه الكلمة على دراسة الأوراق المكتوبة باليونانية واللاتينية والتى ترجع فى تاريخها الى فترة الألف سنة التى تمتد من غزو الاسكندر المقدونى لمصر عام ٣٣٢ ق. م حتى الفتح العربى الاسلامى عام ٦٤٠م .

ظهرت أهمية هذه الوثائق المكتوبة باليونانية واللاتينية فى القرن الماضى وبلغ ما نشر منها حوالى ثلاثين ألفا وأصبح فى متناول الباحثين فيها الآن قواميس ومعاجم تساعدهم فى أبحاثهم . ولقد فتحت هذه الدراسة فى عصرنا هذا أبواباً كثيرة فى الأبحاث التاريخية السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، كما ساعدت كثيراً فى الأبحاث اللغوية والأدبية والفلسفية وبدأت منذ عهد قريب أبحاثاً قانونية .

أما الباحثون فى الوثائق الديموطيقية فانهم يتخلفون عن زملائهم بنصف قرن تقريباً ، ولا يرجع السبب فى ذلك الى عدم وجود مثل هذه القواميس والمعاجم فحسب ، بل يرجع أيضاً الى صعوبة هذه الدراسة والى قلة عدد المختصين فيها من علماء الآثار واللغة المصرية القديمة والى قلة عدد الوثائق الديموطيقية نفسها فان عددها لا يزيد عن الألفين ومع ذلك لم يتمكن العلماء من بحث بعضها حتى الآن . ويكفى أن نذكر على سبيل المثال أن المتحف البريطانى كان قد بدأ يقتنى مجموعات من الأوراق البردية الديموطيقية منذ عام ١٨٣٤ ، ولكن دراسة هذه المجموعات لم يبدأ بطريقة علمية منظمة الا منذ عام ١٩٣٩ .

من أجل هذه الصعوبات نجد أن جميع العلماء الذين يكتبون فى تاريخ مصر القديم يتركون كتاباتهم عن العصور الفرعونية المتأخرة ويتجنبونها كلية عند ما يصلون الى غزو الاسكندر المقدونى لمصر لاعتقادهم بأن هذا يكون من اختصاص علماء الأوراق اليونانية واللاتينية ، ولكن أبحاث هؤلاء لا تعد كاملة للأسف لأننا اذا أردنا أن نحصل على صورة صادقة لتاريخ مصر فى العصر اليونانى الرومانى فيجب أن نأخذ فى اعتبارنا تلك الوثائق المصرية الصميمة المكتوبة بالديموطيقية ، وهذا من واجب علماء الآثار واللغة المصرية القديمة — وتاريخ مصر فى عصر البطالمة معروف لنا بتفصيلات كثيرة ربما كانت أكثر من أى عصر سابق له ولكننا مع ذلك لا زلنا نواجه صعوبات كثيرة لم يتمكن العلماء من بحثها حتى الآن . ففى خلال هذا العصر نلحظ تناقضاً عجيباً فى وجود أقلية اغريقية بلغة ودين وحضارة بجانب أغلبية مصرية بلغة ودين وحضارة قديمة معروفة منذ الآف السنين قبل أن نسمع فى التاريخ حتى عن اسم الاغريق فعلى الباحث فى تاريخ هذا العصر ، أن يبين لنا الى أى حد نجح الاسكندر فى عزمه على نشر لواء الحضارة الاغريقية بين المصريين ؟ ، والى أى حد تأغرق المصريون ؟ ، والى أى حد حافظوا على تقاليدهم القديمة ؟ هل غير المصريون من طريقتهم فى الحياة ونظرتهم اليها ؟ ، أو بعبارة أخرى ، ما هو مدى تأثير الحضارة الاغريقية فى الحضارة المصرية ؟ ، وما هو مصير الحضارة الاغريقية فى مصر ؟ وأهم من ذلك كله ، ماذا كان مصير المصريين أنفسهم بين الاغريق ؟ . ان الاجابة على هذه الأسئلة يجب أن يبحث عنها فى الوثائق المصرية المكتوبة بالديموطيقية بقدر ما كان يبحث عنها فى الوثائق اليونانية .

ويضاف الى هذا أن أهمية البحث فى الوثائق الديموطيقية لا تخص تاريخ مصر فى العصر اليونانى الرومانى فحسب ، بل تظهر أهميتها أيضاً فى دراسة العصر الفرعونى بما تلقيه من ضوء على ذلك الغموض الذى يكتنف بعض النصوص القديمة فى الأدب والدين والسحر والفلك والطب والهندسة والرياضة والفلسفة .

ويضاف الى هذا أيضاً أهمية دراسة هذه الوثائق الديموطيقية فى دراسة القانون المصرى القديم . وهى دراسة مهملة مع الأسف الشديد ولم يبلغ الاهتمام بها الا بقدر ضئيل فى العشرين سنة الأخيرة بالرغم من أن العالم الفرنسى Eugène Revillout كان قد بدأها فى القرن الماضى — وستؤدى هذه الدراسة حتما الى نتيجة هامة وهى ان القانون المصرى القديم هو أصل القانون الرومانى الذى جاء متأخرا عنه فى الزمن وأخذ عنه الكثير وسيعرف العالم هذه الحقيقة فى يوم من الأيام بعد أن ظل بعيداً عنها كما كان بعيداً عن الفن المصرى القديم حتى عرف أخيراً أنه أصل الفن اليونانى .

القانون المصرى القديم

اذا أردنا أن نعرف شيئاً عن القانون المصرى القديم فيجب أن نقسم الكلام فى هذا البحث الى قسمين :

(أولا) عن القانون المكتوب (أو مجموعة القوانين) Law in Statute .

(ثانياً) عن القانون المطبق (فى ملفات القضايا) Law in Action .

(أولا) القانون المكتوب

ونعتمد فى معلوماتنا عن القانون المكتوب على ثلاثة مصادر :

١ — المؤرخون القدماء .

٢ — الآثار المصرية .

٣ — أوراق البردى الديموطيقية .

١ — ذكر المؤرخ ديودور الصقلى أسماء ستة من الملوك الذين سنوا القوانين وهم مينا ، شبسسكاف ، شيشنق الأول ، بوخوريس ، أحمس الثانى ، دارا الفارسى . كما ذكر أيضاً أن القانون المصرى كان مكتوباً فى ثمانية أجزاء وكان مطبقاً فى غير مصر من بلاد العالم القديم .

٢ — أما الآثار المصرية فانها صامتة حتى الآن ولم تطالعنا الا باشارات عارضة عن هذا القانون كالاشارة التى وردت على جدران مقبرة رخمارع

وزير تحتمس الثالث ، وقد صور الوزير وهو جالس للقضاء وأمامه مجموعة القوانين موضوعة على أربعة لوحات على كل لوحة عشر لفافات من الجلد أو الورق وهى اشارة غامضة لم يتمكن العلماء من تفسيرها حتى الآن .

٣ ـ أما الأوراق الديموطيقية فقد جاء فى احداها وهى المعروفة برقم ٢١٥ بالمكتبة الوطنية بباريس ، أن الملك دارا الفارسى أخذ معه علماء القانون المصريين ومعهم مجموعة القوانين المصرية الى عاصمة بلاده « سوسا » اما لتعديلها أو تغييرها على حسب رغبته ، ويقال أن ذلك العمل كان قد استغرق ٢١ عاماً وسجل على ورق البردى باللغتين الآرامية والديموطيقية .

وجاء فى البردية الديموطيقية المعروفة برقم ١٠٥٩١ بالمتحف البريطانى ذكر المواد الآتية من نصوص القانون المصرى :

(ا) قانون سنة ٢١ من عصر بطليموس الخامس ، ونص هذه المادة : « اذا تزوج شخص من امرأة وكتب لها وصية بأملاكه وأنجب منها أولاداً ثم طلقها وتزوج من امرأة أخرى وكتب لها وصية بأملاكه وأنجب منها أولاداً ثم مات هذا الشخص ، فان أملاكه تصبح من حق أولاده من الزوجة الأولى التى كتب لها الوصية أولا » .

(ب) القانون المعروف بالسادس .

(ج) القانون المعروف باللوحة الثامنة من القانون المصرى .

ويضاف الى هذا تلك المجموعة الهامة من أوراق البردى الديموطيقية التى عثر عليها عام ١٩٣٨ فى حفائر جامعة القاهرة بمنطقة تونا الجبل ، وقد ظهر من دراسة سريعة لها انها تحتوى على نصوص من مواد القانون المصرى الذى يبحث فى تملك الأرض وتنظيم الوراثة . وستلقى هذه المجموعة دون شك ضوءاً هاماً على دراسة هذا القانون .

من كل هذا يتضح لنا أن مصر كان لها قانون مكتوب منذ أقدم العصور ، وقد عكف بعض الفراعنة على تعديله فى خلال تلك العصور ، كما يتضح لنا انه كان قانوناً متقدماً ومنظماً للحياة الاجتماعية فى البلاد بدليل استمراره مدى ثلاثة آلاف عام ، وبدليل ما فعله الملك الفارسى بنقله وتطبيقه فى بلاده .

الا أن هذا القانون وان كان لم يعثر عليه حتى الآن فنحن نعتقد أن المصريين الذين لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة الا وسجلوها على آثارهم لابد أنهم دونوا ذلك القانون على لوحة حجرية كما فعل حمورابى أو على لوحات برنزية كما فعل الرومان أو فى مجموعات من أوراق البردى كما كانت عادة المصريين القدماء ، لذا فان الأمل يحدونا دائماً الى العثور على هذا القانون فى يوم من الأيام منقوشاً على الحجر أو مكتوباً على الورق وعندئذ سيكون هذا الحدث أكبر كشف علمى عرفه التاريخ .

(ثانيا) القانون المطبق

ويقصد به ما يمكن استنتاجه من ملفات القضايا أو من بعض النصوص التى عثر عليها فى العصر الفرعونى وما تلاه من العصور .

وقد تمكن العالم البلجيكى جاك بيرن (وهو من المختصين بدراسة تاريخ القانون) من بحث كثير من النصوص المصرية فى العصر الفرعونى ، وكتب كثيراً عن القانون الخاص والقانون العام فى مصر الفرعونية[1] ، وقد سار أحد رجال القانون فى مصر على منواله وأصدر كتاباً قيما بالعربية[2] . ونحن اذا تتبعنا ما نقش من هذه النصوص على الآثار أو ما دون منها على أوراق البردى نجدها ممثلة فى كل العصور .

ففى الدولة القديمة ما ذكر على جدران مقبرة متن من الأسرة الثالثة ، مما يشرح لنا قانون الأسرة وتنظيم الوراثة والهبات والوصايا وما عثر عليه من الأسرة الرابعة مدوناً على لوحة حجرية تتحدث عن بيع منزل صغير بمنطقة الجيزة ، ثم تلك المجموعة من اللوحات التى تعرف بلوحات الوصايا وغيرها .

---

(١) See Jacques Pirenne : Histoire des Institutions et du Droit Privé de L'Ancienne Egypte : Bruxelles 1935

(٢) انظر تاريخ القانون الخاص فى مصر : الجزء الأول : القانون المصرى القديم للأستاذ الدكتور شفيق شحاته الأستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس .

ومن الدولة الوسطى تلك العقود المشهورة التى نقشت على جدران مقبرة الأمير حب چفا بأسيوط مما يفسر لنا تلك العادات الخاصة بوقف الأملاك على المقابر ، وقد شبهها بعض العلماء بالعادات الأوربية فى العصور الوسطى وهى الخاصة بوقف الأملاك على الأديرة والمقابر وتعرف باللاتينية Donationes pro Anima ويمكننا أن نشبهها أيضاً بالأوقاف الخيرية الاسلامية فى هذه الأيام .

ثم جاء أعظم كشف للنصوص القانونية من عصر الدولة الوسطى أيام الأسرة الثانية عشرة ممثلا فى تلك المجموعة من أوراق البردى التى تعرف باسم مكتشفها السير فلندرز بترى وهى مكتوبة بالهيراطيقية وتبحث فى تقسيم أفراد الأسرة (Wpw. t) وفى الوصايا (Imyt - pr) ، وفى الاتفاق على اداء عمل فى مقابل أجر (Swn. t) .

أما فى الدولة الحديثة ، فقد كثرت النصوص القانونية وقام السير ألن جاردنر ببحث كثير منها مثل قضية « مس » كما نشر أخيراً وثيقة خاصة بالوراثة ، تتلخص فى أن أحد حراس الحظائر كان متزوجاً ولم ينجب أولاداً ولما كان القانون فى هذه الحالة يعطى الحق لاخوته الذكور والاناث فى وراثته ولما كان ذلك الوضع لا يتفق ورغبته الشخصية فى أن تكون زوجته هى وريثته الوحيدة فانه لجأ قبل وفاته الى تبنى زوجته وأوصى لها بكل أملاكه[١] .

ثم نشر الأستاذ تشرنى تلك الوثيقة المعروفة بوصية ناونختى ، كما نشر مجموعة من الاستراكا (الشقف المكتوب) التى عثر عليها فى منطقة دير المدينة بطيبة ، وكذلك فعل الأستاذ مالينن عند ما نشر الوثائق التى توضح لنا سير القضايا فى المحاكم أو ما يسمى بمحاضر الجلسات .

هذه أمثلة قليلة مما عثر عليه من نصوص قانونية حتى أواخر عصر الامبراطورية المصرية ، وقد أخذت هذه النصوص فى الازدياد كلما اقتربنا

---

(١) Cf. Chafik Chehata : Le Testament dans L'Egypte Pharaonique (Rev. Hist. de Dr. Fr. et Etr. No 1 de 1954) .

من أواخر العصور الفرعونية ، وذلك نتيجة لظهور اللغة الشعبية — الديموطيقية — واستخدامها فى أغراض التخاطب والمعاملات بين الناس — وقد وصلنا من هذه الوثائق ما يقرب من ألفين كما سبق ان ذكرنا — وكلها ترجع فى تاريخها الى أواخر العصور الفرعونية والى العصر اليونانى الرومانى — ولما كان المصريون أيام البطالمة يخضعون لقانونهم المصرى ʻo tηs xwρas νoμos ولما كان اليونانيون يخضعون لقوانينهم اليونانية πoλitikoi νoμoi ، كان من الطبيعى أن يختلط الأمر عند ما اختلط اليونانيون بالمصريين فى عصر البطالمة ، لذلك تدخل بطليموس يورجتيس الثانى عام ١١٨ ق. م وقرر أن لغة الوثيقة هى التى تحدد القانون الذى يطبق عليها ، فاذا كانت مكتوبة باليونانية طبق عليها القانون اليونانى ، واذا كانت مكتوبة بالديموطيقية طبق عليها القانون المصرى بصرف النظر عن جنسية المتقاضين .

وبعد ، فهذه مقدمة وجيزة جداً فى تاريخ القانون المصرى القديم ننتقل بعدها الى بحث العقود الديموطيقية .

العقود الديموطيقية

أما الوثائق التى جعلتها مصدراً لهذا البحث ، فهى عبارة عن مجموعة من العقود المكتوبة بالديموطيقية يرجع تاريخها الى عصر البطالمة ، ويبلغ عددها حوالى ثلثمائة عقد عثر عليها جميعاً فى منطقة طيبة وهى الآن موزعة بين عدة متاحف ومكتبات أوربية وأمريكية أذكر منها مكتبة جون رايلاند بمانشستر ومكتبة البودليان بأكسفورد ومكتبة المتحف البريطانى بلندن ومتاحف اللوفر وستراسبورج بفرنسا وبروكسل ببلجيكا ولايدن بهولندا ومتحف كوبنهاجن بالدانمرك ومتحف فينا بالنمسا ومتحف برلين بألمانيا ومتاحف تورينو وفلورنسا بايطاليا ومتحف جامعة بنسلفانيا بفيلادلفيا (الولايات المتحدة الأمريكية) ، وأخيراً بالمتحف المصرى بالقاهرة .

وسوف لا نقتصر دراستنا لهذه العقود على الناحية القانونية فحسب — اذ أن هذا من اختصاص رجال القانون — أما المؤرخ فيمكنه أن يعرف الشئ

الكثير عن الحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعصر الذى ترجع اليه ، وعن طبوغرافية المناطق التى عثر فيها على هذه العقود ولا يخفى ما لهذه الدراسة من أهمية أثرية كبيرة وخاصة فى أعمال الحفر التى تجرى فيها بين وقت وآخر .

أما شكل العقد المصرى القديم بحسب ترتيب نصه فينحصر فيما يأتى :

١ — التأريخ .

٢ — الطرفان المتعاقدان .

٣ — موضوع التعاقد .

٤ — الصيغة القانونية .

٥ — الطرف الثالث .

٦ — كاتب العقد .

٧ — الشهود .

٨ — تسجيل العقد وتوثيقه .

١ — التأريخ

ويتكون تأريخ العقد فى شكله الكامل من العناصر الآتية :

١ — سنة حكم الملك والشهر واليوم ، فيقال مثلا السنة العاشرة الشهر الأول (أو الثانى أو الثالث أو الرابع) من فصل الصيف (أو الشتاء أو الفيضان) اليوم الثانى (أو الثالث أو الرابع الخ ...) من حكم الملك بطليموس — ويكون اسم الملك مسبوقاً دائماً بكلمة "الفرعون" وملحقاً بالدعاء "له الحياة والصحة والسعادة" . هذا وقد تمكن الأستاذ سكيت بالمتحف البريطانى من وضع جداول كاملة مبنية على دراسة عميقة تمكننا بواسطتها أن نحول أى تأريخ من هذه التواريخ الى حساب التاريخ القيصرى فاذا جاء فى العقد مثلا :

"السنة الثالثة الشهر الأول من فصل الشتاء (طوبة) اليوم الأول تحت حكم الفرعون بطليموس بن بطليموس" له الحياة والصحة والسعادة . فان هذا

يقابل أول مارس عام ٢٨٢ ق. م من حكم بطليموس الثانى (فيلادلفوس) ، واذا ذكر مثلا " السنة ٢١ الشهر الثالث من فصل الصيف (أبيب) اليوم الأول تحت حكم الفرعون بطليموس بن بطليموس له الحياة والصحة والسعادة " ، فانه يقابل ٢٤ أغسطس عام ٢٦٤ ق. م من حكم ذلك الملك .

٢ – بعد ذلك تذكر الصفات والألقاب التى أغدقها ملوك البطالمة وملكاتهم على أنفسهم اشارة الى مديحهم وعبادتهم كآلهة بعد وفاتهم ، مثل عبارات المخلص أو المحب لأخته أو الملك الصالح أو المحب لأبيه أو المحب لأمه ، وهكذا .

٣ – يلى ذلك أسماء الكهنة الاغريق الذين كانوا يتولون أهم المناصب الدينية فى عبادة ملوك البطالمة وملكاتهم فى مدينتى الاسكندرية وبطلمايس ، وقد كثرت أسماء هؤلاء الكهنة بمرور الزمن حتى أصبحت لهم قائمة طويلة بأسمائهم كان لابد من ذكرها فى تأريخ العقد حتى ملها الكتاب فى آخر الأمر واقتصروا على ذكر كلمة واحدة تعبر عنهم جميعاً وهى « بروتوكول الاسكندرية » ويقصد بها أسماء جميع الكهنة الاغريق من الذكور والاناث الذين سخرهم البطالمة وأكثروا من اعدادهم حتى يوازنوا بينهم وبين الكهنة المصريين الذين كانوا دائماً قادة للحركات القومية التى تنبعث فى البلاد بين حين وآخر ضد حكم البطالمة .

وبدراسة مجموعة هذه التواريخ عرفنا أسماء الملوك والملكات وسنوات حكمهم وأهم الأحداث السياسية التى حدثت فى أيامهم كما عرفنا شيئاً عن النزاع الذى كان قائماً بين أفراد الأسرة البطلمية وأهم من ذلك كله عرفنا شيئاً عن الثورات الوطنية التى قامت ضدهم وخاصة فى اقليم طيبة حتى انتهى الأمر باستقلال ذلك الأقليم على يد أخوين مصريين هما عنخ – أم – آخت وحور – أم – آخت – مدة تزيد عن العشرين عاماً فى أواخر أيام بطليموس الرابع وأوائل عهد بطليموس الخامس وأصبحت العقود وغيرها من الوثائق تؤرخ باسمهما رسمياً مما يدل دلالة واضحة على أن بطليموس الخامس لم يحكم دولة الفراعنة بأكملها .

٢ — الطرفان المتعاقدان

يبدأ العقد هنا بكلمة « يقـــــول » مكتوبة بخط طويل متبوعة باسم الطرف الأول ثم بحرف الجر « الى » أو « لـ » متبوعاً باسم الطرف الثانى .

وقد فسر بعض العلماء كلمة يقول على أنها من بقايا التقاليد القديمة عند ما كانت العقود شفوية ويكتفى فيها بالقول أمام الشهود .

ويكون أحد المتعاقدين شخصاً أو عدة أشخاص بلغ عددهم أحد عشر شخصاً فى بعض العقود ، ويعرف الشخص دائماً باسمه واسم والده واسم أمه ثم تذكر القابه والوظيفة التى يشغلها كما يذكر أى اسم آخر مشهور به بين الناس بخلاف اسمه الحقيقى فيقال مثلا : كاهن معبد آمون هرى سنف بن باشرمين وأمه تامين ، الذى يقال له هرى — ثم تذكر جنسية الشخص بعد ذلك ، فيقال مثلا ، فلان الاغريقى أو الاغريقى المولود فى مصر أو الفارسى أو السودانى أو الآسيوى الخ ... ، كما كان يضاف الى المصرى اسم موطنه ، فيقال مثلا فلان الأسوانى أو الأقصرى أو القفطى الخ ... ونجد فى الوثائق المتأخرة أوصافاً دقيقة للأشخاص ، فيقال مثلا فلان الذى يبلغ من العمر أربعين عاماً — الأسمر اللون — الأعور أو الأصلع الخ ... أو فلانة التى تبلغ من العمر ثلاثين عاماً ذات العيون العسلية والشعر الطويل الخ ...

ولقد كثرت هذه الأوصاف وخاصة فى عقود ايجار الحيوانات اذ أنهم كانوا يقومون بتأجيرها لاستخدامها فى أغراض الرى أو الحرث ، وكانت البقرة توصف فى العقد وصفاً دقيقاً ، فيقال مثلا ، بقرة صغيرة أو كبيرة سوداء أو حمراء أو رقطاء قائمة وليس بها كسور ذات رقبة مختومة بالنار (أى مطعمة ضد أمراض الحيوان) الخ ... ، وعند ما يكون أحد الطرفين فى العقد أكثر من شخص واحد تسبق اسماؤهم بكلمة القول وتلحق بعبارة « فى فم واحد » أى باتفاق تام بينهم ، واذا كانت هناك قرابة بين الطرفين المتعاقدين ذكرت هذه القرابة وأكثرها من الآباء والأمهات الى الأبناء ، ولعدم وجود لفظ واحد فى اللغة المصرية القديمة للتعبير عن نوع من أنواع

القرابة ذكرت عدة كلمات للتعبير عنها ، فيقال مثلا : ابن أخت والدى أى ابن عمتى ، أو ابن أخت والدتى أى ابن خالتى ، والدى الأخ الأصغر لوالدك أى عمك ، والد والدى أى جدى ، اختى بنت أمى أى الأخت غير الشقيقة ، وهكذا ...

ويرجع السبب فى ذلك كله الى دقة المصريين المعروفة عنهم وخاصة فى لغة القانون والايضاح الذى كانت تتطلبه تلك اللغة فى الوثائق الرسمية وخاصة أن الأسماء كثيراً ما كانت تتشابه فى الأسرة الواحدة ومن الطريف أنهم كانوا يضيفون صفة الصغير أو الكبير للتمييز بين الأخوين ذوى الاسمين المتشابهين .

٣ — موضوع التعاقد

يبدأ هذا الجزء من العقد بصيغ مختلفة على حسب اختلاف موضوع التعاقد ، ففى عقد البيع مثلا ، يبدأ العقد بعبارة « لقد أرضيت قلبى فوافقت على بيع كذا » ، وقد أمكننا تقسيم هذه الصيغ أو بعبارة أخرى هذه العقود الى عدة أقسام منها :

١ — الاتفاق على البيع	Agreement for sale
٢ — نقل الملكية	Cession or conveyance
٣ — الهبة	Grant
٤ — الوصية	Will
٥ — الرهن	Mortgage
٦ — القرض	Loan
٧ — الايجار	Lease
٨ — القسمة	Division
٩ — ترك حق (بعد حكم صدر من المحكمة) ...	Abandonment
١٠— انهاء الرهن (بعد انقضاء مدته) ...	Release or discharge
١١— استعارة الأشياء وردها	Loan and release from loan

١٢ــ الاستخدام	Employment
١٣ــ التحنيط والدفن	Mummification & Burial
١٤ــ تنظيم بناء الجدران بين الجيران	Building arrangements
١٥ــ الزواج	Marriage
١٦ــ الطلاق	Divorce

ويشمل موضوع التعاقد عقارات أو منقولات أو خدمات — وعند ما يكون الموضوع خاصاً بعقار ، فاننا نجد وصفاً تفصيلياً له ، فاذا كان العقار قطعة من الأرض أو منزلا ذكرت مساحته وحدوده جنوباً وشمالا وشرقاً وغرباً مع ذكر أسماء أصحاب العقارات المجاورة ، واذا كان العقار مقسما وبيع منه جزء فتذكر مساحة هذا الجزء بالنسبة لمساحة العقار كله فيقال مثلا : ٥٠ ذراعاً عبارة عن ربع المنزل الذى تبلغ مساحته ٢٠٠ ذراعاً ، وهكذا .. ويوصف المنزل غالباً بأنه « مبنى ومسقوف » اشارة الى أنه ليس متهدماً ، واذا لم يكن كذلك يوصف بأنه « منزل متهدم » ، أما فى حالة ايجار المنزل فيذكر فى العقد عدد الأبواب والنوافذ الخشبية التى يحويها .

من هذه الأوصاف التفصيلية التى ذكرت فى العقود أمكننا الحصول على كثير من المعلومات الطبوغرافية الهامة للمناطق التى كانت محلا لهذه العقود ، ولا يخفى ما لهذه المعلومات من قيمة أثرية هامة فهى بمثابة دليل يقود العالم الأثرى الذى يقوم بالحفر فى تلك المناطق لكشف ما لم يعرف منها حتى الآن . ويضاف الى هذا اننا حصلنا على وصف دقيق لتخطيط بعض المدن باحيائها وشوارعها الكبيرة والصغيرة ، وأهم ما كانت تحويه من أبنية عامة كالمعابد والمدارس والسجون وغيرها .

٤ — الصيغة القانونية

وبعد الانتهاء من وصف موضوع التعاقد فى عقد البيع ، يوجه البائع خطابه للمشترى قائلا « لقد أعطيتك منزلى هذا المبنى والمسقوف

المذكورة حدوده آنفاً ، ولقد أرضيت قلبي فوافقت على الثمن الذى تسلمته منك قطعاً من الفضة كاملا غير منقوص » . وتختلف هذه العبارة باختلاف العقود .

ثم تبدأ صيغة قانونية تتكرر فى جميع أنواع العقود وهى صيغة واحدة فى معناها وفى مبناها بل حتى فى ترتيب تدوينها فى العقد . ويمكننا أن نقسم هذه الصيغة القانونية الى تسع فقرات هى :

١ – وليس لى حق فى هذه العين نحوك منذ اليوم الى الأبد .

٢ – وليس هناك مخلوق آخر فى العالم يمكنه أن يطالبك بحق فى هذه العين منذ اليوم الى الأبد .

٣ – واذا ظهر أى شخص فى المستقبل مطالباً بهذا الحق فأكون ملزماً بابعاده عنك (سواء كان ابناً أو بنتاً أو أخاً أو أختاً أو أى مخلوق يمت بصلة القربى الى) .

٤ – واذا لم ابعده عنك طوعاً ، فأكون ملزماً بابعاده عنك كرهاً ، (واذا لم ابعده عنك طوعاً التزم بأن أدفع لك كذا قطعة من الفضة) .

٥ – كما أكون ملزماً باخلاء العين وتسليمها لك فى أى وقت تشاء .

٦ – وستكون جميع الأوراق الخاصة بهذه العين (أى الالتزامات والعقود) ، والتى يحتمل ظهورها فى المستقبل فى أى مكان – ملكاً لك ومن حقك .

٧ – كما يكون من حقك جميع الحقوق التى تخولها تلك الأوراق .

٨ – ان اليمين (على من أنكر) أو البينة (على من أدعى) التى يحتمل أن تطلب منك فى يوم من الأيام فى محكمة العدل فيما يختص بهذه العين وهذا العقد المدون بعاليه – سأكون ملزماً بادائها .

٩ – والتزم بتنفيذ كل كلمة ذكرت بعاليه .

هذه ترجمة حرفية لما سميناه بالصيغة القانونية Legal formula التى تتكرر فى جميع أنواع العقود واننا نترك أمر تحليلها لرجال القانون لبيان ما تحويه من التزامات بضمان الاستحقاق وضمان العيب ، وغيرهما من الاصطلاحات المستعملة فى لغة القانون فى عصرنا هذا .

ولكننا نود أن نشير هنا الى أنه ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد كان البيع يتم فى عقدين يصدران من جانب واحد Unilateral يقرر البائع فى الأول منهما — الذى يسميه العلماء بترجمته الحرفية عن الديموطيقية l'écrit pour argent أو A writing for silver — بأن المشترى لم يعد بعد وفاء الثمن ملتزماً بشئ نحو البائع ، وأنه (أى البائع) سيقوم بتسليم العين المبيعة الى المشترى ثم يلتزم بضمان الاستحقاق بوقوفه فى جانب المشترى ضد كل من يحتمل تدخله مستقبلا فى هذا البيع سواء كان من الأقارب أو من طرف ثالث .

أما فى العقد الثانى — الذى يسميه العلماء أيضاً بترجمته الحرفية عن الديموطيقية Écrit de Cession أو Cession — فيعلن البائع أنه قد سلم العين المبيعة الى المشترى ، أى أنه قد تم نقل ملكية العين المبيعة(١) .

٥ — الطرف الثالث

ويظهر فى بعض الأحيان طرف ثالث فى العقد يغلب أن يكون له حق من الحقوق على العين بمقتضى وثيقة كتبت له فى زمن سابق أو بمقتضى حق قانونى ، كوريث مثلا ، فيذكر الكاتب بعد الفراغ من الصيغة القانونية بأن فلاناً ابن الطرف الأول (أو ابنته أو أخيه أو أخته أو والدته الخ ...) قد حضر وخاطب الطرف الثانى قائلا : « خذ هذه الوثيقة المدونة بعاليه من أبى (أو ابنى أو ابنتى أو أمى الخ ...) التى ستلزمه بتنفيذ كل كلمة ذكرت فيها ، واننى موافق على كل ما جاء فيها ، وقد تنازلت لك عن حقى بناء على ما جاء فى هذه الوثيقة دون أى اعتراض » .

---

(١) J. Pirenne : L'ècrit pour argent et l'écrit de cession dans l'ancien droit ègyptien (Rev. Inter. Dr. Ant. T. 1er 1948)

٦ — كاتب العقد

وبعد نهاية هذه العبارة يوقع كاتب العقد ويذكر القابه والوظيفة التى يشغلها ، وكان توقيع الكاتب ضرورياً لصحة التعاقد وقانونيته .

ولم يكن كتاب العقود من تلك الطبقة المعروفة فى ذلك العصر باسم الكتاب الملكيين Basilikos Grammatéus ، ولا من طبقة كتاب المديريات Topogrammateus ، ولا من كتاب المراكز Komogrammateus ولكنهم كانوا من طبقة أخرى أطلق عليها اليونان كلمة Monographoi — وقد دلنا البحث على أنهم كانوا ينتمون الى طبقتين من الناس — يحمل أصحاب الطبقة الأولى القابا كهنوتية ، ولا يحمل أصحاب الطبقة الثانية سوى لقب « كاتب » . ولذا فاننا نقسمهم الى نوعين من الكتاب : الكاتب الكهنوتى ، والكاتب العمومى .

وكان كل منهما مثقفاً وملماً بنصوص القانون ، وكان الكاتب الكهنوتى يعمل فى معبد المدينة ، وكان الناس يذهبون اليه فى مقر عمله . أما الكاتب العمومى ، فكان يعمل فى المدرسة ، وكان الناس يذهبون اليه فى مقر عمله أو يستدعونه فى منازلهم ، وخاصة فى حالات الزواج .

وقد اتضح لنا من دراسة مجموعة هذه العقود الديموطيقية ، أن منطقة طيبة كانت مقسمة الى ثلاثة أقسام لكل قسم منها كاتب مختص بشئونها ، وهى الأقصر والكرنك بالبر الشرقى ، والقرنة بالبر الغربى . كما اتضح لنا أن وظيفة الكاتب كانت وراثية فى الأسر يتوارثها الابن عن الأب عن الجد ، وكانوا جميعاً من المصريين ويتسمون بأسماء يغلب فيها أسماء الآلهة التى كانت تعبد فى الجهات التى كانوا يزاولون عملهم فيها ، وقد كانت خطوطهم تتفاوت بين الحسن والردئ ، ولكنها فى الغالب واضحة ومقروءة .

٧ — الشهود

كان العقد ينتهى بتوقيع الكاتب على وجهه Recto ، أما الشهود فيوقعون على ظهره Verso ، وكان توقيع الشهود ضرورياً أيضاً لصحة التعاقد وقانونيته ، وكانوا يوقعون بكتابة أسمائهم والقابهم .

وتوقيع الشهود عادة قديمة معروفة فى مصر منذ أقدم العصور ، فقد عثر على وثائق من عصر الدولة القديمة ذكر أنها حررت « فى حضرة شهود عديدين » ، وكان الحال كذلك أيام الدولة الوسطى وقد تراوح عدد الشهود الموقعين على العقود فى الدولة الحديثة بين خمس وثمانية عشر (٥ أو ٦ أو ٨ أو ١٠ أو ١٤ أو ١٥ أو ١٨) ، ثم تحدد هذا العدد فى أواخر العصر الفرعونى بستة عشر شاهداً ، وقد فسر البعض هذا العدد بعدد الكهنة الستة عشر الذين كانوا يخدمون بالتناوب فى أى معبد من المعابد . ويمكننا أن نفسره أيضاً بأن المصريين كانوا يعتبرون المنسوب الخير لفيضان النيل اذا بلغ ستة عشر ذراعاً ، فربما كان ذلك العدد من الأعداد التى يتفاءلون بها كناية عن الكمال والتمام .

وقد استمر هذا العدد محدداً بستة عشر فى خلال العصر البطلمى فى جميع أنواع العقود ، ما عدا الطلاق ، فان عدد شهوده كانوا أربعة فقط .

وكان الشهود يوقعون على ظهر العقد الواحد بعد الآخر فى قائمة طويلة فيما وراء كتابة العقد نفسه حتى لا تحدث تلاعب بازالة بعض الأسماء ، ويلاحظ أن أسماء الشهود كلها أسماء مصرية من تلك الأسماء المعروفة فى العصور الفرعونية المتأخرة والتى تتصل دائماً بأسماء الآلهة المحلية . ومن الغريب اننا لم نجد اسماً واحداً لامرأة من بين أسماء الشهود التى جمعناها وعددها أربعة آلاف ، بل كانوا جميعاً من الرجال .

ونحن اذا أخذنا فى اعتبارنا عدد الوثائق التى عثر عليها فى مكان واحد ، ويرجع تاريخها لفترة قصيرة من الزمن ، ثم أحصينا عدد الشهود الموقعين على هذه الوثائق ، اتضح لنا أن الناس فى ذلك الوقت كانوا على الأقل ملمين بالقراءة والكتابة وهم فى ذلك يفوقون أحفادهم اليوم الذين يستعملون الأختام أو يبصمون بأصابعهم لهذا الغرض وخاصة فى قرى الريف المصرى .

٨ — تسجيل العقد وتوثيقه

وأخيراً كان التسجيل والتوثيق من الاجراءات الضرورية التى تعطى للعقد صفة رسمية ، وقد كان هذا الاجراء اختيارياً قبل عام ١٤٥ ق. م ، ثم أصبح اجبارياً منذ ذلك التاريخ ، وتثبت عبارة التسجيل أسماء الطرفين

المتعاقدين وملخص وجيز لموضوع التعاقد ، ودفع الرسوم المقررة ثم توقيع الموظف المختص ، وتكتب هذه العبارة دائماً باللغة اليونانية ، وهذا أمر طبيعى لأن الحكومة كانت يونانية فى ذلك العصر وكانت تشرف على تحصيل الضرائب وتسجيل العقود ، وكانت الرسوم المقررة عليها عبارة عن ١٠ ٪ من قيمة العين المبيعة ، وكان المشترى هو الذى يقوم بدفعها .

هذا ملخص موجز جداً عن الالتزامات والعقود فى القانون المصرى القديم . ولمن أراد الاستزادة فى هذا الموضوع فعليه أن يرجع الى رسالتنا :

Legal and Sociological Aspects of the Demotic Archive at Pbiladelphia and of the related Papyri (Cambridge University Library — England)

وأقدم الى القارئ فى نهاية هذا البحث ترجمة حرفية لأحد العقود الديموطيقية وصورة فوتوغرافية لعقد آخر من القرن الثالث قبل الميلاد .

ترجمة حرفية لعقد بيع منزل بالكرنك

فى القرن الثالث قبل الميلاد

السنة الثامنة عشرة شهر هاتور تحت حكم الملك بطليموس (أى بطليموس الأول يناير ٢٨٧ ق.م) ..

يقـــول

الكاهن تحوت آو بن پارت وأمه تا ايست لمتعهد دفن الموتى أوسر أور بن جحو وأمه تامن : لقد أرضيت قلبى فوافقت على بيع منزلى المبنى والمسقوف الكائن بالحى الشمالى من طيبة ، والذى يقع الى الغرب من حائط معبد منتو رب المدينة وحدوده كالآتى :

جنوباً : منزل الكاتب حور نفر بن عوبتاح .

شمالا : منزل بادى حور بن باكوس ، الذى هوتحت يد أولاده .

شرقاً : منزل صانع الشمع بمعبد آمون خونسوبن واج حور .

غرباً : شارع الملك .

لقد أعطيتك منزلى هذا المبنى والمسقوف المذكورة حدوده آنفاً ، ولقد أرضيت قلبى فوافقت على الثمن الذى تسلمته من يدك قطعاً من الفضة كاملا غير منقوص — وليس لى أى حق نحوك منذ الآن فيما يختص بهذا المنزل ، وليس هناك أى شخص آخر يطالبك بهذا الحق منذ اليوم الى الأبد — واذا تصدى لك أى مخلوق مستقبلا سواء كان من ناحيتى أو من ناحية أى شخص آخر ، فسأكون أنا ملزماً بابعاده عنك ، كما أكون ملزماً باخلاء العين من كافة الموانع القانونية ، وسيكون من حقك جميع العقود الخاصة بهذا المنزل فى أى مكان وجدت ، وسيكون من حقك أيضاً كافة الحقوق القانونية التى تترتب عليها — واذا طلب اليك مستقبلا اداء اليمين أو البينة فى محكمة العدل ، فسأكون أنا ملزماً بادائها والتزم بتنفيذ كل كلمة ذكرت بعاليه .

وقد حضرت السيدة تا ايست بنت حور وأمها تاشرت خونسو أمه ، تقول : « خذ هذه الوثيقة من الكاهن تحوت آو بن بارت وأمه تا ايست ابنى المذكور اعلاه – الخاصة بالمنزل المذكور أعلاه ، وسيكون ملزماً بتنفيذ كل كلمة ذكرت آنفاً ، وقلبى راض ، وسوف لا أطالبك بأى شئ مستقبلا » .

كاتبه تحوت أرديس بن تحوت مين

أسماء الشهود على ظهر العقد

حور با ايست بن شيشنق

نسمين بن تحوتمس

نسمين بن منتوحتب

تحوت بن نسمين

باشرمين بن باخرود

باشر خونسو بن ايرت رج

باخرود بن باشر خونسو

باتى خونسو بن تحوت ام حب

أخمس بن حور با رع

باخل خونسو بن باتى آمون

باخل خونسو بن هرى

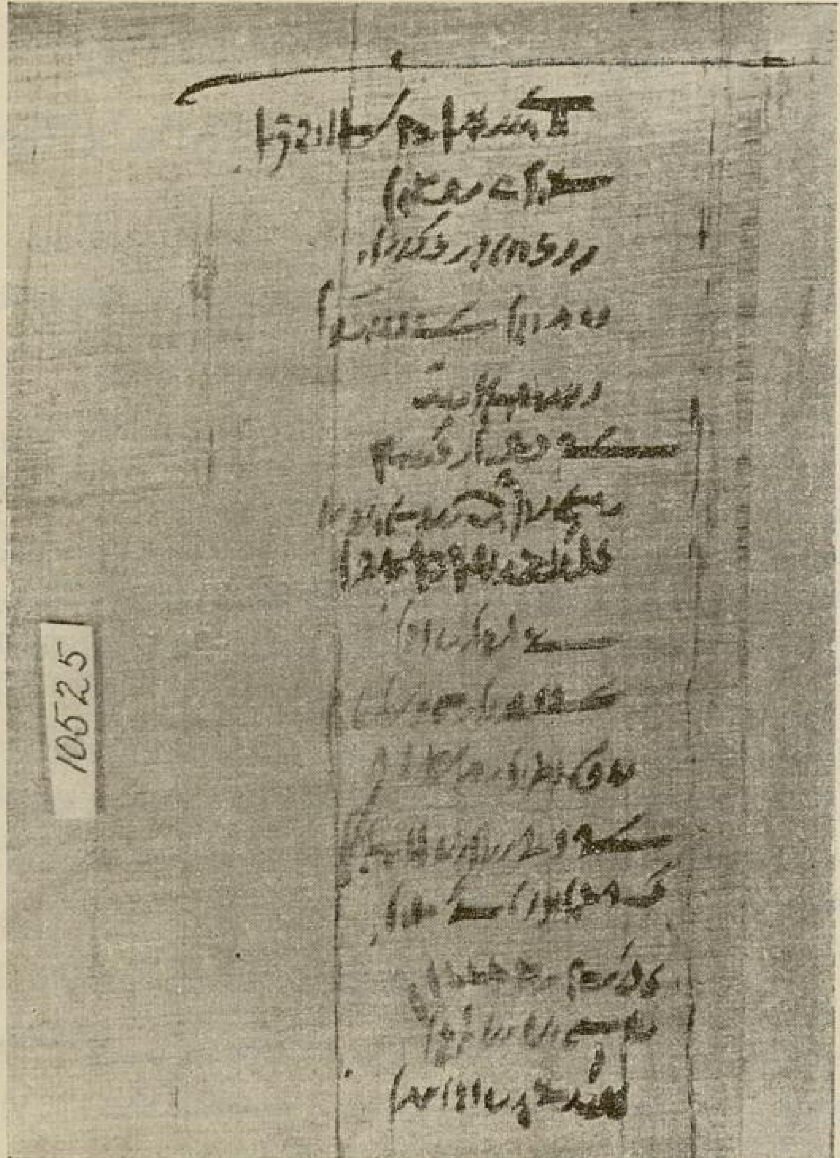
نسمين بن با مونتو

روا بن باشر خونسو

أونفر بن حور

عو بتاح بن نسمين

باتى آمون بن نخت



(٣) قائمة الشهود

الله والعالم (١)

الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والاسلام فيها

بقلم محمد ثابت الفندى

١

موضوع هذه الكلمة هو تحديد ومناقشة الصلة بين الله والعالم فى فلسفة الرئيس ابن سينا ، مع بيان نصيب كل من الوثنية والاسلام فيها .

ولست أقصد بالوثنية هنا معنى شائناً ، وانما أعنى تلك الآراء والمذاهب التى ذهب اليها الفلاسفة الإلهيون اليونانيون فى إله واحد هو بكل تأكيد غير إله ابراهيم واسحق ويعقوب الذى صدرت عنه الكتب المقدسة ونزلت باسمه الأديان السماوية المعروفة . فكل تلك الآراء والمذاهب اليونانية . هى فى نظر أصحاب تلك الأديان ، قديماً وحديثاً ، لا دينية أى « وثنية » . ومن ثم يكون الغرض من هذا البحث هو الاجابة عن السؤال الآتى : الى أى مدى تأثر ابن سينا فى انظاره عن الله وصلته بالعالم بالفلسفة اليونانية ، والى أى مدى تأثر بالأديان السماوية عامة وبالاسلام خاصة . وهو الدين الذى عاش فى ظله والذى اعتنقه بكل تأكيد فى صورة ما من صوره المذهبية المختلفة .

وأول كل شئ أنبه الى أن المسألة الفلسفية التى اتناولها الآن ، وأعنى مسألة صلة الله بالعالم أو بداية الكون ، هى مسألة أعم من الدين والفلسفة والعلم مجتمعة ، لأنها المسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر كيف جاء ولم جاء والى أين المصير .

---

(١) البحث الذى ألقاه الكاتب فى مهرجان العيد الألفى لذكرى الفيلسوف ابن سينا فى الثانى والعشرين من مارس ١٩٥٢ بمدينة بغداد حيث أقيم المهرجان الذى ضم وفودا من مختلف الدول المعنية بالفلسفة الاسلامية .

ولقد أجابت الأديان السماوية المعروفة عن ذلك السؤال الحائر جواباً واحداً حين قالت بفكرة الخلق من العدم : خلق الله للخلائق بعد أن لم تكن، ثم فناؤها الى العدم ، « وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » .

وفكرة الخلق الدينية التى تبدو عند النظرة الأولى بسيطة ومريحة ، هى فكرة ليست عريقة القدم فى الانسانية ، لأن الحضارة اليونانية وهى سابقة على أهم الأديان السماوية كانت تجهلها وتستعيض عنها بتفسيرات فلسفية أخرى . كذلك هى فكرة تبطن تصوراً فلسفياً عميقاً وخاصاً للألوهية وأفعالها :

ـ فالله خارج عن العالم وسابق عليه زماناً وفى مرتبة وجودية أعلى وأسمى .

ـ وهو حر فى أفعاله ، يخلق أو لا يخلق ، ولا يتوقف فعله الا على مجرد كلمة منه : « كن فيكون » فى القرآن الكريم ، تلك « الكلمة » التى أخذت لوناً ميتافيزيقياً خاصاً فى المسيحية فأصبحت « أقنوماً » و « ابناً » لذاته تعالى ، مما يدل فى الحالين على أن الفعل البكر والأول لله هو الايجاد أو الكون لما لم يكن من قبل ، أعنى لما هو مسبوق بالعدم .

ـ العالم ليس قديماً ولا أبدياً ، بل هو فى رحلة زمنية محدودة ، لأن الزمن الدينى بدأ بالخلق وسينتهى بالفناء . بل الزمن من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة له ، اذ العالم لم يخلق دفعة واحدة انما على مراحل متتابعة الأزمان ، مما هو أمعن فى الدلالة على حرية الله وتجدد أفعاله واستئنافها .

وفكرة الخلق هذه سواء أتضمنت كل تلك المبادئ أو بعضها هى فكرة صالحة لأن تقوم عليها فلسفات ، بل قامت عليها فعلا فلسفات كبرى معاصرة مثل فلسفة هنرى برجسون . وواضح أن الفلسفة التى تأخذ بهذه الفكرة ، حتى ولو كانت حديثة ومعاصرة ، هى فلسفة أقرب الى روح الأديان

مؤيدة لها عن قصد أو غير قصد أكثر من فلسفات أخرى ظهرت فى عصور دينية ، وحاولت فعلا تبرير الأديان ، ولكنها لم تأخذ بفكرة الخلق بل عمدت الى الآراء الوثنية اليونانية لتصوغ فى قوالبها الحقائق الدينية ، وهذا ما يعيبه الآن الوجوديون الإلهيون على فلسفة القديس توماس الاكوينى ، فيلسوف الكنيسة الأولى فى أوروبا : فهم يرمون فلسفة بأنها ليس لها من المسيحية غير الاسم فحسب ؛ أما الحقيقة والجوهر فوثنية يونانية أرسطية ، فى حين أنهم يرون فى مذهبهم الوجودى فلسفة مسيحية صادقة ، تصدر عن روح المسيحية الحقة ، وتجافى الوثنية اليونانية القديمة . وسواء أصدقوا فى هذا أم لم يصدقوا ، فان مورخ الفلسفة وناقدها لايسعه الا أن يثير السؤال عينه بالنسبة الى فلسفة كالفلسفة السينائية التى أعتبرت فى عصور متأخرة « اسلامية » والتى أخذت بها وباصطلاحاتها وتعريفاتها كتب العقائد والتوحيد الاسلامية (أنظر مثلا رسالة التوحيد لمحمد عبده) فان اثارة مثل هذا السؤال لا شك يجلو مدى استجابة التفكير السينائى لتصور الألوهية الاسلامى ومدى مجافاته له . لقد حاول أبو حامد الغزالى مثل تلك المحاولة ، ولكنه كان مدفوعاً بعاطفة دينية جامحة جعلته يتسقط انحراف تفكير ابن سينا ومن ورائه الفلاسفة والفلسفات جميعاً عن المعتقدات الدينية فى كل اتجاه وفى كل فكرة ، حتى ولو كانت تافهة وثانوية ، دون اعتناق لفلسفة دينية معينة ، وادراك واضح لبعض الجوانب السينائية الهامة التى تجانب حقيقة التصورات الاسلامية الأساسية ، والتى تبدو لنا أهم وأخطر من كل ما تعرض اليه الغزالى .

وأولا وقبل كل شئ : ما هو تصور اليونانيين جملة لصلة الله بالعالم ؟ لقد نبهت الى أن اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق الدينية . وهم فى ميثولوجياتهم وفلسفاتهم الالهية الراقية تصوروا دائماً بداية العالم كمجرد تنظيم وتنسيق لعماء أول ، أو مادة أولى قديمة قدم الألوهية ذاتها ، فهنا تنظيم أشبه « بالصناعة » منه بالخلق الدينى ، لم يحاولوا الارتفاع عنه لادراك علة المادة نفسها القابلة لتلك الصناعة . وما سبب ذلك الا ما تصوروه من ضرورة أولى Necessité أو حتمية Determinisme تنتظم الوجود كله علة ومعلولا ، صانعاً ومصنوعاً ، إلها ومادة على السواء . فاليونانيون جملة كانوا يعتبرون الله والمادة

خاضعين لنفس الضرورة الشاملة . وان كان الله الكائن الأول ، فهو أول فى ترتيبه بالنسبة الى الآلهة الأخرى الكثيرة ، ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم فى كله ومجموعه ، لأن المادة قديمة أيضاً ؛ هذا ومفارقته لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم ، وما دوره الذى يقوم به كاله لهذا العالم الادور تنسيق وتنظيم لما فيه كما يقوم رب البيت بتنظيم ما به من أثاث (أنظر Sertillanges فى Idée de Création ص ٥،٦) . ويلفت النظر فى هذه الفكرة اليونانية العامة ما يأتى من مبادئ .

— ان الله ليس منفصلا وخارجاً عن العالم .

— ان الله خاضع للضرورة التى تنتظم الوجود كله ، وبالتالى هو ليس حراً فى ارادته ، بمعنى أن الحرية الإلهية ليست نقطة البداية فى الكون ولا فى خلائقه .

— ان فعل الله هو مجرد تنظيم وتنسيق لعالم موجود على نحو ما .

— القدم شامل ولا بداية للزمن .

تلك هى المبادئ التى نجدها ماثلة على درجات متفاوتة وانحاء مختلفة فى فلسفات الإلهيين اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . ولا حاجة بنا الى استعراض تلك المذاهب لأنها مشهورة ، ولأننا سنشير اليها عند استقصاء أصول المسائل السينائية . فلنكتف اذن بالقسط المشترك بينها الذى تمثله تلك الوثنية اليونانية جملة كما أشرنا اليها ، ولننتقل مباشرة الى ابن سينا .

(٢)

إن نقطة البداية فى معالجتنا لابن سينا هى ولاشك برهانه على وجود الله ، لأن ذلك البرهان يتضمن فى ذاته جانبا من صلة الله بالعالم ، ويضمر بداية تصور خاص جداً للألوهية ، غريب كل الغرابة عن تصور الدين لها ، بما يلزم الألوهية من « ضرورة » أو « وجوب » فى ذاتها وأفعالها يجعلها أقرب إلى التصور اليونانى ، ويمكن تلخيص البرهان على النحو الآتى :

إن الموجودات الظاهرة لنا لا ضرورة فى وجودها أو عدمها : فهى «ممكنة» الوجود ، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها . وما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب فى الوجود ، أعنى ما وجوده عين ماهيته . فلابد اذن من الضرورى الوجود أو واجبه ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود . (الاشارات النمط الرابع فى الوجود وعلله ، النجاه ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦) .

ذلك برهان يدخل فى زمرة البراهين المعروفة فى تاريخ الفلسفة «بالبرهان الوجودى» وهو البرهان الذى يتلمس الطريق الى فكرة أو صفة لا تليق الا بالله كصفة «الوجوب» عند ابن سينا أو «الكمال» عند ديكارت . ثم يتلمس بعد ذلك «الوجود» فى ثنايا تلك الصفة باعتباره من لوازمها ، فيحكم أخيراً بنسبته اليها خالطاً بين الوجود فى الأذهان ، والوجود فى الأعيان وشتان ما بين الاثنين ، وهذا خطأ أو خلط وقع فيه الكثيرون وأولهم أرسطو فى كتابات الصبا التى لم تصلنا منها غير شذرات ، فهو فى «محاورته عن الفلسفة» يقول «حيث يمكن تصور ما هو أكمل ، يوجد الأكمل» . فهناك اذن موجود كامل لا يصح أن يكون غير إلهى (أنظر Ross فى كتابه Aristotle ص ٢٥١) غير أن أرسطو لم يعر مثل هذا البرهان أهمية فيما بعد ، وعدل عنه الى برهان المحرك الأول على ما فيه من نقص أيضاً .

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائى نلاحظ فوراً فى هذا البرهان أن ابن سينا قد استقل عمن تقدمه من الفلاسفة ، وحتى عن برهان المحرك الأول الذى تؤثره المشائية ، رغم أنه استغل تميزاً أرسطياً بحتاً كالامكان والوجوب أو الضرورة . وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغلال عند سلفه أبى نصر الغارابى ، ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التميز بين الممكن والضرورى فى برهانه ذلك الاستغلال الواسع البارع .

ولربما كان التفاته اليه راجعاً الى تميز سابق عند المتكلمين بين «الحادث» و «القديم» (وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب (اذ يبدو من كتابات الرئيس (الشفاء ، الإلهيات فصل فى كيفية صدور الأفعال) أن ذلك التمييز الكلامى قد تسرب الى الفلاسفة الذين أسماهم الرئيس «أحداث المتفلسفة الاسلامية» المعاصرين له أمثال أبى الخير النحوى ، وأبى الحسين العامرى ، وخاصة أبى القاسم الكرمانى ، الذى هاجمه الرئيس فى هذا التمييز بالذات مبينا ما فيه من نقص ملحوظ جعله ينعت أولئك المتفلسفة المتأثرين بالمتكلمين «بالمعطلة» (النجاه ص ٤٢١) لأن برهانهم على وجود الله القائم على التمييز بين القديم والحادث يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث ، أى مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما ، وهذا لما يعطل جود الله بالوجود فى ذلك الزمان السابق على المحدثات ، فيكون الله غير جواد فى وقت وجواداً فى وقت آخر . وبعبارة أخرى لا تكون «كل» أفعاله قديمة بقدمه وواجبة بوجوبه . فكان لابد لابن سينا — حين لا يريد أن يكون معطلا — من أن يبرز فى المحل الأول «أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا «الحادث» كما يؤخذ من برهانه . وهذا مما يترتب عليه عدم تعطيل ارادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا .

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن تميز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الدينى لإله ابراهيم واسحق ويعقوب الذى يخلق الحوادث متى شاء ، ولا ضير من سبق الزمن عليها ، ولا أهمية لتعطيل ارادته فى ذلك الزمن السابق على الحوادث لأن ارادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما ، وانما هى حرة فى أن تستأنف دائماً أفعالها . على حين أن برهان ابن سينا انما يبطن تصوراً وثنياً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الالزام أو الوجوب ، بحيث يجب أن يأتى أفعاله القديمة منذ القدم «دفعة واحدة» لكى لا تتعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً ، فيكون بذلك نداً لذاته تعالى من هذه الجهة . فليس من العبث اذن ان اتخذنا برهانه فى اثبات الله على أساس فكرة الوجوب أو الضرورة كنقطة بداية فى مسألة الصلة بين الله والعالم ، اذ اتضح الآن أنه برهان يضمر تصوراً يونانياً لوجود عالم قديم وجوداً واجباً وضرورياً لا حراً واختيارياً من قبل الإلوهية .

ولكن مهما تكن دلالة برهان ابن سينا على نوع من الصلة بين الله والعالم ، وعلى تصور خاص للألوهية مجانب للدين ، فانه مما لا شك فيه أن شقة الخلاف بين التصور الدينى لله عند المتكلمين والتصور الوثنى عند ابن سينا ، انما تتضح أكثر فأكثر اذا تأملنا « أفعال » الله لا صفاته كما فعل الغزالى . ذلك لأن أهم صفات الله عند الاسلام كالوحدانية والقدرة والعلم تكاد تكون فى عمومها لا فى تفاصيلها هى هى بعينها عند المتكلمين وعند ابن سينا . أما الذى يختلف أشد اختلاف ، ويشير الى قصور وثنى يونانى عند ابن سينا ، فهى « الأفعال » وطبيعتها ، تلك الأفعال التى هى فى صميمها الصلة الحقيقية بين الله والعالم .

ويمكن اجمال وجهة نظرنا فى فهم تلك الأفعال الإلهية عند ابن سينا فى الملاحظات الأربع الآتية وهى ملاحظات لم يتنبه اليها مؤرخو ابن سينا وشراحه .

وأول ما نلاحظه على تلك الأفعال عند ابن سينا أنها أفعال ليست متجددة وأنها تمت قبل الأزمان ولا ينتظر منها شئ . يقول ابن سينا فى النجاه « ان واجب الوجود واجب من جميع جهاته فلا يتأخر عن وجوده وجود منتظر ، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له : فلا له ارادة منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة » (النجاه ص ٣٧٢) . ولا حاجة بنا الى المزيد من النصوص التى تثبت أن أفعال الله عند ابن سينا قد تمت « كلها » منذ القدم ، ولا ينتظر منها شئ جديد ، وكأنما العالم لا حاجة به الى الله بعد ذلك . على كل حال فى هذا التصور اذا تأملناه ملياً ، انما يتوسع ابن سينا على نحو غير منتظر فى رأى أرسطو القائل بأن الله فعل محض برئ عن كل ما هو بالقوة .

اذا كانت الملاحظة الأولى هى أن أفعال الله قد تمت منذ القدم ، ولا استئناف لها ، فان الملاحظة الثانية هى أن تلك الأفعال الإلهية لا غرض لها ولا هدف ، وكأنما قد زالت عنها بذلك صفة « العقل » الذى جعله ابن سينا عين الله ، وأصبحت مجرد أفعال آلية لانتفاء الغرض منها انتفاء تاماً .

فهو يقول : « ليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض » (النجاه ص ٤٠٨) . ويقول أيضاً : ان الارادة التى للواجب « لا تتعلق بغرض فى فيض الوجود فتكون غير نفس الفيض ، وذلك هو الجود ، فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جوداً » (النجاه ص ٤١٠) . ويقول كذلك « الجواد هو الذى لا ينحو غرضاً لذاته » (النجاه ٤١١) . لقد أراد ابن سينا أن يجد مخرجاً من وصفه لأفعال الله بانتفاء الغرض فيها مع أنها صادرة عن أكمل عقل ، فلم يجد بداً من التلاعب بصفة « الجود » وهو واثق بأن أحداً لا يود نفيها عن الله ، حتى ولو كان تعريفه لها هو عدم الانتحاء الى غرض فى الفعل .

اذا كانت أفعال الله قد تمت ولا جديد فيها ، وأنها لا غرض لها أيضاً فمما يدعم هذين التصورين أنها صادرة عن ضرورة ووجوب كالأفعال الآلية الطبيعية ، لا عن اختيار وارادة حرة كما يجب أن تكون ، وهذا هو مضمون الملاحظة الثالثة . ذلك لأننا كفلاسفة اذا عارضنا الحرية بالضرورة ، والارادة المختارة بالوجوب ، وأردنا أن نصف الله بما يليق به فى تلك المعارضة ، فلابد من الانصياع الى ما هو أليق به ، فنضع الحرية والارادة المختارة فى جانبه تعالى لكى لا نتردى فى الوثنية القديمة البدائية . ولكن ابن سينا كان مضطراً الى أن يضع فى الجانب الأعلى ما هو أخس لأنه تصور منذ البداية الوجوب فى الألوهية من جميع الجهات أكثر مما فعل سلفه اليونانى أرسطو . ويلزم عن هذا أن اثبات ارادة الله بعد ذلك كما هو الشأن عند الرئيس ، عبث وكلام زائد ، لأنها ارادة لا تختار ، ولا تتمتع بأدنى قسط من الحرية ، لأن فعلها واجب وضرورى بكل معانى الضرورة أو الوجوب . يقول ابن سينا مثلا فى وجوب تلك الأفعال باعتبارها أفعالا تؤدى الى الوجود : واجب الوجود واجب أن يوجد عنه ما يوجد عنه » (النجاه ص ٤١٥) . واذن فلا حرية ولا اختيار ولا ارادة البتة ما دام الوجوب يكتنف الله حتى فى أفعاله ، فضلا عن ذاته تعالى . وواضح أن هذا التصور

انما يردد صدى ما ذكرناه عن العقلية اليونانية الأولى التى تصورت ضرورة مبدئية تكتنف الله والعالم ، مما عبر عنه أرسطو بطريقته الخاصة به حين وصف الله كفعل محض .

لكن ما هى تلك الأفعال التى تبينا فيها عدم التجدد والآلية والوجوب معاً ؟.. هذا ما يؤدى بنا الى الملاحظة الرابعة والأخيرة وهى أن تلك الأفعال انما هى اعطاء الوجود على نحو ما ، وأقول على نحو ما لأننا سنتبين أن ذلك النحو عند ابن سينا انما هو أقرب الى النحو الوثنى الأرسطى . لقد أسمى ابن سينا اعطاء الوجود بأسماء مختلفة كالصدور ، والفيض ، واللزوم ، والوجوب عنه ، والابداع والتولد ، والجود . وتلك ألفاظ استعملها الرئيس تخلصاً فيما يبدو من فكرة الخلق الدينية ، لأنه يجد نفسه هنا فى مفترق الطرق بين الأخذ بفكرة الله كعلة فاعلة خلاقة كما هو الشأن فى الدين ، وبين الأخذ بفكرة الله كعلة غائية تجتذب بالتشويق والتحريك العشقي الا مكان الصرف (المادة) الى الفعل مدارج فى مدارج الكمال الوجودى ، وتحركه نحوه تعالى كما يحرك المعشوق عاشقه فى التصور الأرسطى الوثنى .

ان مؤرخى ابن سينا وناقديه أمثال فخر الدين الرازى ، ونصير الدين الطوسى ، وقطب الدين الرازى ، وأبى حامد الغزالى ، انما فهموه دائماً على أنه أخذ بالفكرة الأولى وهى فكرة الله كعلة فاعلة خلاقة ، ولم يتسرب اليهم أدنى ارتياب فى احتمال أخذه بالفكرة الثانية القائلة بأن الله لا يخلق ، وانما هو مجرد غاية فحسب ، وان الكائنات تعشقه وتتحرك شوقاً اليه كما هو الحال عند أرسطو فى تصوره الجمالى الفنى لصلة العالم بالله .

ولا شك أن نصوص ابن سينا الكثيرة التى يستعمل فيها « علة » و «سبب» و « يوجد عنه » و « يبدع » و « يلزم عند » وغير ذلك ، عند ما يقرؤها القارئ فى ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها وهى الفكرة السائدة بين الناس عن العلية ، فانها لا تدع مجالا للتردد فى فهم إله ابن سينا كخالق وفاعل على النحو الدينى . ولكن الذى يقرؤها فى ضوء الفلسفة اليونانية ، وعن فهم واضح للتصور الأرسطى لعلية الله تعالى علية غاشية فحسب ، ثم من يتأمل

آراء ابن سينا بعد ذلك فى تمثل الله لنظام الكون وفى العناية وفى كونه تعالى معشوقا ، وفى تجليه لكل الموجودات وفى صلة كل ذلك بالعالم ، لا يسعه الا أن يعتنق فكرة الله كغاية عند ابن سينا وأن يقول مع شهاب الدين السهروردى الذى التفت الى هذا الجانب السينائى وأضافه الى « الحكمة المشرقية » فى عرفه حين يلخصه فى كتابة « المشارع والمطارحات » فيقول : « ويجب أن نعتقد أن العلة الغائية وان كانت منفية عن واجب الوجود (من حيث أن أفعاله لاتنحو غرضاً كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة فى تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها ، وأن لكل نوع من الأنواع المفارقة والأثرية (هكذا) والعنصرية كما لا وعشقاً الى ذلك الكمال ، وأن تصور فقد ذلك الكمال فشوق ارادى لما له حياة أو طبيعى أو ليس له ذلك ... ولولا العشق والشوق اليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلا » (المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩) .

أترى اذن أن من « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا والسهروردى معاً الأخذ بغائية الله دون فاعلتيه ، أعنى الأخذ بوثنية أرسطو التى تسيطر عليها فكرة الجمال والفن ، دون الأخذ بالخلق كما تصوره الأديان ؟ ذلك أمر جدير بالنظر والتأمل . على كل حال ذلك الرأى الوثنى الذى عبرت عنه الفقرة الأخيرة من نص السهروردى انما نجده فى كتابات الرئيس واضحاً ، وهو فى رسالته فى « العشق » التى تضاف الى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً . يقول فيها ابن سينا :

« ... العشق هو صريح الذات والوجود ... فاذن الموجودات ، اما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، واما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه » (العشق فى جامع البدائع ص ٧٢) ويقول أيضاً : « فبين أن فى كل واحد من الموجودات ... شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى هذه الأشياء سبباً للوجود لها » (ص ٦٩) .

ويقول أيضاً لا عن البسائط العنصرية : « ان كل واحد من هذه البسائط الغير الحية قرين عشق غريزى لا يخلو عنه البتة ، وهوسبب له فى وجوده » (ص ٧٢) .

وتقترن فكرة الله كغاية معشوقة (لا كعلة فاعلة) بفكرة « التجلى » الإلهى ، ذلك لأن العشق عند الموجودات يقابله من الجانب الإلهى تجليه لمعشوقاته ، والا لما نالت الموجودات وجودها وحصلت على كمالاتها . يقول ابن سينا :

« واذا كان لولا تجلى الخير المطلق لما نيل منه ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود » العشق ص ٩٠) .

ويقول أيضاً « ان وجود الأشياء بتجليه ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى المرسوم بالعقل الكلى» (ص ٧٨) . على كل حال ليس الله فاعلا للعالم وانما هو دون ذلك ، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أى غاية فحسب .

بعد أن ارتددنا بأفعال الله ، أعنى اعطاء الوجود الى مجرد غائية لا فاعلية خلاقة ، وبينا أن تلك الغائية انما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى ، يبقى بيان أن تلك الصلة العشيقة هى مفتاح فكرة « العناية الإلهية » عند ابن سينا التى ربما أوحت بعلية فاعلية ، فى حين أنها مجرد علم سابق أزلى لترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون ، فالعناية الإلهية عند ابن سينا هى عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً تتنسق وفقاً له الموجودات فى طلبها لكمالاتها وفى شوقها الى غايتها ، كما أنها هى التى تتجلى الى الموجودات العاشقة ، وهذا التجلى هو « الفيض » بمعناه الحقيقى البعيد عند ابن سينا ، ذلك المعنى الذى يجب أن نستبعد منه نهائياً فكرة الفاعلية . يقول ابن سينا فى تعريفه العناية : « لاتجد مخلصاً إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله (أى يتجلى) معقولا فيضانه ، وهذا هو العناية » (الاشارات النمط السادس ج ٢ ص ٧) ذلك المعنى الذى نستبعد منه

تلك العناصر مجتمعة هى التى يتألف منها تصور ابن سينا الحقيقى للصلة بين الله والعالم . ومنها يمكن أن نستخلص صورة واضحة بالعالم لنصيب الوثنية اليونانية وخاصة الأرسطية فى تصور ابن سينا للألوهية ولصلتها العالم : فالله عنده قد من الضرورة أولا وآخراً ، فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بالفعل المحض . من تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودى على وجود الله الضرورى ، ومنها استمد الضرورة فى أفعاله تلك الأفعال التى لا ينتظر منها شئ جديد ، والتى لم تنح غرضاً لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر ، وهى بالنظر الى الموجودات علم سابق بنظامها وترتيبها يتجلى لها كغاية أو كمال تسعى الموجودات اليها وتعشقها طلباً لكمالاتها .

ليست كل تلك النتائج أو القضايا أرسطية لأن إله أرسطو مشغوف بذاته لا يعقل غيرها ، وبالتالى لا يعقل الموجودات ونظامها فلا يتجلى لها . ولكن أكثر تلك القضايا يتمشى مع ذلك مع روح المذهب المشائى عامة من حيث أنه جعل الله فعلا محضاً وغاية لكمالات الأشياء تتشوق اليها الموجودات فتتحرك نحوها ، وهذا هو معنى وجودها وهو معنى أقرب الى فكرة « الصنع » اليونانية منه الى فكرة الايجاد والخلق من العدم فى الأديان . والخلاصة أننا نلمس فيما تقدم جانباً من أهم الجوانب المشائية فى فلسفة الرئيس ، تلك المشائية التى لا يمكن أن تصاغ فيها الألوهية الدينية بحال من الأحوال .

٣

انه عما يضعف التفسير الغائى لفلسفة الرئيس أن تعتبر نظريته المعروفة باسم « الفيض » أو « الصدور » النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه فى صلة العالم بالله . لذلك يجب الوقوف عند هذه النظرية فى هذا المقام لبيان أصلها ووظيفتها الحقيقية فى الفلسفات التى ظهرت فيها ، والمكان الذى يجب أن تشغله فى مذهب الرئيس .

لقد بولغ كثيراً فى أثر الأفلاطونية الحديثة فى فلسفة الرئيس ، وهو أثر ينحصر فى الواقع فى أضيق جوانب نظرية الفيض ، ولا أقول فى كل جوانبها لأن أهم تلك الجوانب انما ترجع فى الواقع الى أرسطو نفسه وهى الجوانب التى خلطها ابن سينا بآراء أفلوطونية خلطاً لم يثمر فى إلهياته ثمراً جديداً ، ولم يزد عن كونه مجرد حشو زائد عن حاجتها ، وضعف لها من بعض الوجوه.

لم يقف أفلوطين الاسكندرى ، اليونانى الفكر ، مكتوف اليدين أمام المسيحية المنتصرة فى الاسكندرية اليونانية ، فعمد الى مقاومتها بفلسفة يونانية تهضم أبرز عناصرها وتتمثلها على نحو مبتكر.

لقد نادت المسيحية بفكرة الخلق وقالت بالأقانيم الثلاثة المتحدة فى طبيعة الله (وهى الآب ، والابن أو الكلمة ، وروح القدس) . فأخذت عنها الأفلوطينية تلك الأقانيم وفصلتها أحدها عن الآخر فى ترتيب يجمع بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو : فجعلت الأقنوم المسيحي الأول هو عين « الواحد » الأفلاطونى ، مثل المثل أو الخير أو الجمال . واعتبرته المبدأ الأول ونزهته عن كل وصف وادراك ومعرفة . ثم جعلت الأقنوم الثانى ابناً وكلمة له أى أول ما صدر عن المبدأ الأول ، وأسمته العقل logos (لوغوس) ووصفته بما وصف به أرسطو الله الذى هو العقل . ثم جعلت الأقنوم الثالث نفساً كلية للعالم ومبدأ للحياة والحركة فيه ، متمشية فى ذلك مع أرسطو الذى جعل النفس (لا العقل) المصدر لكل حركة وتغير .

ولقد استعاضت الأفلاطونية الحديثة عن فكرة الخلق الدينية بفكرة الصدور ، صدور العالم أو فيضانه ، وهى فكرة أخذتها عن المذاهب الغنوصية المنتشرة آنئذ : فقالت ان الواحد الأول ليس وجوداً وانما هو أب أو مبدأ للوجود ، وهو يفيض الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، فيتضمن كما له الجود بالوجود أو فيضان الوجود . ولما كان واحداً كان أنسب ما يفيض عند واحداً أيضاً ، أى ابن وحيد ، يتجه اليه يتأمله ويعقله دائماً . لذلك كان الفيض الأول عقلا صرفاً . وهذا العقل اذ يتأمل الأول ويعقله

تفيض عنه نفس كلية هى نفس العالم . وبنفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية — اذ تتأمل بدورها العقل — النفوس والحركات الجزئية فى هذا العالم . فالعالم عنده لم يفض عن الله مباشرة ، وانما فاض عن أوساط بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية ، وهو فيض غريب لأنه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هى التأمل أو التعقل (التاسوعة الخامسة ، الرسالة الثانية وهى ملخص المذهب)

وهذا هو عين ما نجده عند ابن سينا فى الفيض أو الصدور من حيث استبقاء عملية التعقل الغنوصية كأساس للصدور ، واستبقاء مبدأ ترتيب تلك الأمور العالية مع زيادة فى عددها بحيث تبلغ عشرة عقول مفارقة (يسميها أحياناً ملائكة) وتسع أنفس سماوية . وهى زيادة يفخر الرئيس بأنه توصل اليها بعد تحقيق وثيق فى الطبيعيات والفلك صحح فيهما آراء أرسطو بآراء بطليموس الفلكى صاحب المجسطى (النجاه ص ٤٣٦ — ٤٣٧ ، وكذلك الشفاء) .

ويلوح ان ابن سينا فى أخذه بهذه النظرية قد تناسى أنه أكد مراراً أن « نظام الكل » (وهو يعنى قوانين الأشياء وأجناسها وأنواعها) معقول عند الواجب ، وأنه كان أحرى « بقدرته » تعالى (عند تعقله ذلك النظام ، أن تفيض عنها الكثرة أيضاً فيضاً مباشراً ، لا بواسطة من العقول المتتابعة . ولكن ابن سينا آثر أن يلزم جانب الأفلوطونية فى ضرورة « وحدانية » ما صدر عن الله تعالى ، تاركاً فيض الكثرة الى العقل الأول الفائض عنه تعالى ، والى العقول المفارقة الأخرى . فقبل بذلك فى تناقض شديد مع مقدماته الفلسفية ومع الدين أيضاً وسيطاً بل وسطاء كثيرين بعد الوسيط الأول بين الله والكثرة . هو يقول مثلا : « لا سبيل أن تكون « الكثرة » عن الأول بغير واسطة ، فهى كائنة عنه بواسطة » (النجاه ص ٤٥٣) . وهذا معناه أن فعل الله لا يمتد الى أكثر من العقل الأول ، وهو الابن البكر فى الأفلاطونية الحديثة ، أما ما بعد ذلك من موجودات متكثرة فليست من فعله لأنها من فعل الوسطاء العشرة . وكأن فيلسوفنا قد اشتط بذلك أكثر من الأفلاطونية الحديثة فعاد الى وثنية أفلاطون الأولى التى قبلت طائفة

من الآلهة الصغيرة تشارك الله تعالى على نحو ما فيما يخصه من أفعال وأعنى بها طائفة الصناع الإلهيين Démiurges . ومن ثم يتضح أن نظرية الفيض السينائية اذ تمعن فى الوساطة بين الله والعالم لا تؤيد علية الله الفاعلية الا فى أضيق الحدود ، لأنها فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب ، وتبقى تبعاً لذلك نظرية الله كغاية — وهى التى سبق استعراضها — النظرية العامة التى تفسر العالم فى كل تفاصيله تفسيراً سليما شاملا ومتمشياً منطقياً مع مقدماته الفلسفية التى قبلها فى أوائل إلهياته .

من جهة أخرى من المشكوك فيه أن ابن سينا استطاع أن يفسر صدور الكثرة عن تلك العقول الوسيطة بين الله والعالم تفسيراً يتمشى مع ما قبله فى علم النفس الأرسطى من تعريف للعقل والقوى العاقلة أياً كانت . فطبيعة كل عقل من العقول المفارقة عند ابن سينا تختلف عن الواجب من حيث أنها بداية للتكثر فى الوجود ، لأنها طبيعة مثلثة على النحو الآتى :

أولا : هو عقل يتجه الى أعلاه ليتأمله ويعقله .

ثانياً : هو عقل يعقل ذاته واجبة بما هو أعلى منه .

ثالثاً : هو عقل يعقل ذاته ممكنة فى ذاتها .

وتلك كثرة من المعقولات أو التصورات تفيض عنها كثرة من الموجودات . أما كيف يكون مجرد التعقل أو التصور سبباً فى وجود شئ وجوداً حقيقياً ، فهذا ما يشرحه ابن سينا بمثال مشاهدة « النفس الانسانية » ، فيقول فى الشفاء والنجاة والاشارات ، اذا تصورت النفس أمراً كرسم خط مستقيم مثلا انبعث من التصور المجرد شوقاً الى ذلك الأمر ، ومن الشوق حركة فى الأعصاب والأعضاء فترسم اليد خطاً كما تصورناه وبذلك يصدر وجود حقيقى عن مجرد تعقل ، وهذا هو شأن العقول المفارقة فيما يوجد عنها . واذا كان هذا هو فهم التعقل الغنوصى عند ابن سينا ، فان فيلسوفنا يكون قد حاد عن جادة الصواب فيما قبله من علم النفس عن أرسطو حين يخلط من غير مبرر بين « العقل » و « النفس » فيعبر العقل الذى هو

مجرد قوة نفسانية كل صفات النفس اعارة خاطئة ، لأنه فرق تماماً فى علم النفس كما فعل أرسطو بين العقل من حيث هو قوة التصورات المجردة ، وبين النفس التى هى مبدأ لقوى مختلفة ومنها الحياة والحركة العضوية . فهل العقول المفارقة عقول أم أنفس ؟ هذا الخلط هو الذى جعله يقفز فى حالة تصورات العقول المفارقة ، من مجرد تعقل صرف الى وجودات حقيقية على ما بين الاثنين من بعد ، لا يعبر بحال من الأحوال كما وضحناه بمناسبة برهانه الوجودى على وجود الله .

والآن اذا كانت نظرية العقول المفارقة متناقضة مع ما قبله فى علم النفس وكانت من جهة أخرى لا تؤيد فاعلية الله ، فلماذا أقحمها فى إلهياته ؟ . ثم ألم تكن إلهياته فى غنى عنها ؟ واذا كان الأمر كذلك فأين موضعها الحقيقى فى فلسفته ؟ .. ان الجواب عن هذه الأسئلة متضمن قطعاً فى تاريخ هذه النظرية فى نشأتها البعيدة قبل أفلوطين ، وفى تطورها اللاحق بعد ابن سينا الى العصر الحديث ، وفى مواطن تحقيقها واثباتها عند ابن سينا نفسه .

ان نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو اليها حاجة بعد الذى قبله ابن سينا فى مواضع أخرى بشأن تجلى الله لكل موجوداته وشوقها كلها اليه كغاية وكمال . وتبدو إلهيات ابن سينا فى غنى عنها ، بدليل أنه ينبه بمناسبتها فى النجاة والشفاء أنه استمدها من الفلكيات والطبيعيات . والواقع ان هذين العلمين هما اللذان يقع عليهما واجب تفسير حركات الأجرام السماوية وأشكالها المنتظمة وما يترتب على ذلك من حساب السنين والأيام . وهذا يخرج عن نطاق الإلهيات . ولقد ظهر منذ أرسطو الى بطليموس الرأى القائل بأن انتظام تلك الحركات أشبه بالحركات الارادية ، ولذلك نسبوا الى تلك الأفلاك أنفساً محركة بالارادة . ولقد قبل أرسطو فى طبيعياته ٤٧ تارة و٥٥ تارة أخرى من الأجرام الفلكية وبالتالى من الأنفس الجرمية . أما بطليموس الفلكى فقد قبل تسعة أجرام فلكية فحسب ، وبالتالى تسعة أنفس . وقد أخذ عنهما ابن سينا فيما بعد مصححاً أرسطو بآراء بطليموس ، مضيفاً اليها العقول المفارقة كوسطاء بينها وبين الله تمشياً مع الأفلاطونية

الحديثة ، وأسماها «الملائكة» . وهويشير مفتخراً فى إلهاته بمناسبة تلك النظرية بأنه فرغ من تحقيق تلك النظرية فى الرياضيات من النجاه والشفاء . ويتضح من هذا كله أن موضع تلك النظرية ووظيفتها الأولى انما فى الطبيعيات (أرسطو) أو الفلكيات (بطليموس) أو الرياضيات (ابن سينا) لا فى الإلهيات . وفى بداية العصر الحديث نجد أن كبلر موسس علم الفلك الحديث قد استبقى تلك النظرية لتفسير حركات الأجرام السماوية مع أنه عالم تجريبى من الطراز الأول ، وذلك حين ذهب الى أن « الملائكة » هى التى تجر الأجرام السماوية فى أفلاكها ، ولا شك أنه كان متأثراً بمن تقدمه فى تاريخ تلك النظرية . ولم يتخلص العلم من تلك النظرة الغيبية والفكرة الأسطورية فى فهم حركات المنتظمة الا بعد ظهور قانون الجاذبية العامة عند موسس الطبيعيات الحديثة وأعنى به اسحق نيوتن : فقد فسر بصفة نهائية كيف أن تلك الحركات الفلكية المنتظمة ان هى الا مجرد حركة طبيعية خاضعة لنفس قانون تجاذب الأجسام فوق سطح الأرض ، فوضع بذلك حداً لنظرية أرسطو فى حركة الأجرام ، ولما أثارته تلك النظرية عند لاحقيه من تصورات ميتافيزيقية فاشلة .

ومن هذا كله يتضح أن نظرية حركات الأفلاك عند ابن سينا نفسه وعند من تقدمه ومن جاء بعده ، من موضوعات علم الفلك أو الطبيعية . ولم يقحمها ابن سينا فى إلهياته الا تحت تأثير مشابهتها من بعض الوجوه للأقانيم الأفلوطينية ، ولابد من اعادتها الى موضعها الأصيل فى تحقيقات ابن سينا نفسه واخراجها من إلهياته . فتبقى بذلك نظرية الله كغاية هى النظرية التى تعبر حقيقة من وجهة نظر ابن سينا عن صلة الله بالعالم .

٤

يبقى بعد ذلك أن نناقش الناحية الاسلامية فى صلة الله بالعالم فى فلسفة الرئيس ، وهى ناحية تنحصر فى الواقع فى صفة من أهم الصفات التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود ، وأعنى صفة العلم ، تلك الصفة التى تكشف عن صلة العقل الإلهى بالعالم .

ان مسألة علم الله يمكن أن تفرع فى ضوء أراء ابن سينا الى المسائل الآتية :

١ – هل الله عقل ؟

٢ – أيعقل ذاته ؟

٣ – أيعقل شيئاً آخر غير ذاته ؟

٤ – هل علمه كلى ؟

٥ – أيعلم الأفراد والأشخاص ؟

تلك هى المسائل التى سيجيب عنها ابن سينا تباعاً فى هذا الموضوع . ولقد وجد ابن سينا نفسه بازاء ثلاث نظريات فى صفة العلم الإلهى :

النظرية الأولى : هى نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول ، الواحد من جميع جهاته ، هو فوق كل وصف وخاصة الوصف بالعلم ، لأن هذا الوصف يتضمن ثنائية العالم والمعلوم ، أو الذات والموضوع . ومن ثم يكون الله غير عقل ، وانما العقل دونه مرتبة ، وهو عند أفلوطين الأقنوم الثانى وأول ما صدر عن الواحد .

النظرية الثانية : هى نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول فمعقوله هو ذاته ولا شئ غير ذاته ، وبذلك فان الله يجهل تماماً كل ما عداه أى يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء فى القرآن الكريم ، من أن علم الله لا يغرب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، فهو يعلم كل شئ .

بازاء هذه النظريات الثلاث ، لم يتردد ابن سينا فى أن يهمل تماماً النظرية الأفلوطينية التى جردت الله من العلم ، وفى أن يكمل النظرية الارسطة بالنظرية الاسلامية . فقد قبل الأجوبة الآتية على الاسئلة السابقة :

أولا : الله عقل لأنه برئ عن المادة (النجاه ، ص ٣٩٨) .

ثانياً : الله يعقل ذاته ، لأن العقل لابد أن يعقل شيئاً ، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة ، فذاته معقولة له (النجاه، ص ٣٩٨) .

الى هنا ليس أمامنا غير إله أرسطى يعقل دائماً ذاته المعقولة وغير عاقل للعالم .

ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد فى علم الله لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها . وهذا هو اعتراض الغزالى على نظرية أرسطو (التهافت ص ٢٠٦) لذلك نجد ابن سينا يذهب فى صفة العلم الإلهى الى أبعد من أرسطو ، فيقبل :

ثالثاً : أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته . لكن ما هو هذا الشئ الآخر؟

هو يقول تارة بمناسبة صدور العقل الأول أن واجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، فالمبدئية معقول آخر للذات الإلهية . وفى هذا يقول : الحق الأول « اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها » (النجاه ، ص ٤٠٤ ، وأنظر ص ٤٤٩) .

شئ آخر يعلمه الله غير مبدأيته هو علمه « بنظام الكل » أو « نظام الخير الموجود فى الكل » ، وهذا معناه علمه بالعالم وبما ينبغى أن يكون عليه . يقول ابن سينا : « فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل أنه كيف يكون . فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض عنه كائن موجود . وكل معلوم الكون عن مبدئه عند مبدئه ، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتهما » (النجاه ص ٤٠٨) . وتلك هى العناية الإلهية كما تصورها ابن سينا .

على كل حال يعلم الله علماً آخر غير ذاته وهذا العلم الآخر يشمل مبدأيته وأيضاً نظام العالم فى تفاصيله .

لكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلى فقط أو هو علم يمتد الى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية .

لقد زعم كل من الغزالى وابن رشد أن ابن سينا لم يقل بغير معرفة كلية لله ، ونقداه على هذا الأساس ، مع أن نصوصه لا تدع مجالا للشك فى أن علم الله تعالى فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية انما هو علم بأشخاصها وأفرادها لابأنواعها لأنها لا تندرج فى أنواع ، فهى وأنواعها شئ واحد . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الأرضى فعلم الله بها « كلى » ، أى بأنواعها أولا ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها (النجاة ص ٤٠٣) .

أما كيف يعرف الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمدا على فكرة « العلية » فيقول : إن الله يعلم الأسباب التى تؤدى إلى كل أحداث هذا العالم الأرضى فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هى مسببة ، أعنى من حيث هى خاضعة للقوانين العامة . (النجاة ص ٤٠٤) .

لقد نقده الغزالى وابن رشد فى قوله بأن علم الله بالجزئيات علم كلى أى بالقوانين العامة . وابن رشد بصفة خاصة يرى أن علم الله لايمكن أن يكون كليا لأن العلم الكلى علم مقتضب (أو بالقوة كما يقول الفلاسفة) لأشياء كثيرة موجودة بالفعل . ولا يليق بعلم الله أن يكون ناقصا على هذا النحو . ومن جهة أخرى ينكر ابن رشد أن علم الله علم جزئى لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم . ومع ذلك يرى ابن رشد أن علم الله أشبه بعلمنا بالجزئيات رغم أنه لا كلى ولا جزئى (تهافت التهافت ص ٣٤٥) . أترى كان ابن رشد يفكر فى نوع آخر من المعرفة غير العقلية ، أعنى فى تلك المعرفة المباشرة القلبية التى لاهى كلية ولا هى جزئية لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية ؟

هذا ما يؤخذ من تتمة كلامه فى تهافت التهافت (٢٤٥) .

ونحن لا نجد صراحة فى كتب الرئيس الكبرى مثل ذلك الحل الصوفى الذى يؤخذ من كتب ابن رشد ، لأن ابن سينا حين اعتنق نظرية القرآن

الكريم فى علم الله لم يجد سبيلا لابرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية أى بالقوانين العامة فحسب .

ولكن اذا تتبعنا آراءه فى رسائله الاشراقية كرسالة العشق مثلا ، فلا يسعنا الا التقريب بين ما يسميه فى النجاه والشفاء والاشارات « نظام الكل » وبين « تجلى » الخير الإلهى للموجودات الذى يذهب اليه فى رسالة العشق : فما ذلك التجلى الإلهى — الذى يقابله من جهة الموجودات « العشق » — الا الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها ، ذلك العلم الذى هو فى الوقت ذاته خير تنحو نحوه الموجودات كغاية معشوقة لها وككمال لذواتها فتوائم بذلك الموجودات بين ذواتها وبين كمالاتها فى علم الله وترقى بذواتها الى مرتبة ما يتجلى لها من كمالاتها فى العلم الإلهى . وبذلك تصبح نظرية ابن سينا فى العلم الإلهى مكملة لتفسيره لواجب الوجود كعلة غائية لهذا العالم .

٥

والآن اذا شئنا أن نجمل كل ما تقدم فى صلة الله بالعالم من وجهة نظر ابن سينا فيمكن القول :

١ — ان إله ابن سينا إله يونانى أرسطى تتحكم فيه الضرورة أولا وآخراً. فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بفكرة الفعل المحض ، ومن تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودى على وجوده ، ومنها استمد الضرورة فى أفعاله أيضاً ، تلك الأفعال التى تمت منذ الأزل ولم تصدر عن غاية أو هدف لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر . هذا وأفعاله فيما يتصل بالعالم ليست على سبيل العلية الفاعلة وانما على سبيل العلة الغائية فحسب : فهى تنحصر فى تجلى الله ، وهذا هو ما تسعى الموجودات شوقاً اليه وطلباً منها لكمالاتها وخيراتها المرسومة فى علم الله بنظام الكل .

٢ — ان نظرية الفيض أو الصدور التى تدور حول العقول المفارقة والأنفس السماوية نظرية لا تضيف جديداً فى علية الله الفاعلية ، لأنها لا تمتد

بها الى أكثر من العقل الأول . ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات السينائية وان مكانها الطبيعى هو العلم الرياضى كما نبه هو نفسه حين تعرض اليها فى إلهياته ، وكما يدل عليه أيضاً تاريخها المديد منذ أرسطو وبطليموس الى كبلر ونيوتن . وبذلك لا تعبر نظرية الفيض عن حقيقة صلة الله بالعالم عند ابن سينا ، وتبقى النظرية الغائية هى النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه فى تلك الصلة .

٣ — ان الجانب الاسلامى الوحيد فى صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم التى نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شئ على خلاف إله أرسطو الذى لا يعقل غير ذاته . ومع ذلك فقد صاغ فى كتبه الكبيرة العلم الإلهى فى قوالب أرسطية بحتة فجعله علماً كلياً وبواسطة قوانين عامة . أما فى رسائله الاشراقية فقد جعل العلم الإلهى بالكون غاية تتجلى للكائنات التى تسعى شوقاً الى كمالاتها المرسومة فى ذلك العلم الإلهى ، وبذلك تلقى صفة العلم الإلهى ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية فحسب ، تلك النظرية العريقة فى الوثنية اليونانية .

تلك النتائج سوف تسوقنا الى القول بأن فلسفة الرئيس وما نتج عنها من آراء وأنظار فى علم التوحيد أمور ينبغى أن يعاد النظر فيها ، اذا أريد بها أن تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية اسلامية .

الديرية

أسبابها ونتائجها

« عرض عام للدور الاجتماعى والثقافى الذى لعبه نظام الديرية فى تاريخ العالم »

بقلم

الدكتور ج. ج. كولتون G. G. Coulton Dr. Litt.

العضو بكلية سانت چون بكمبريدچ

ومؤلف كتاب : دراسات تاريخية فى العصور الوسطى ، وكتاب : من القديس فرنسيس إلى دانتى ، وكتاب : خمسة قرون دينية ... الخ

ترجمها إلى العربية

الدكتور جمال الدين الشيال

أستاذ التاريخ الإسلامى بجامعة الاسكندرية

الديرية : أسبابها ونتائجها [1]

«عرض عام للدور الاجتماعى والثقافى الذى لعبه نظام الديرية فى تاريخ العالم»

بقلم الدكتور ج . ج كولتون G. G. Coulton Dr. Litt.

العضو بكلية سانت چون بكمبريدچ ، ومولف كتاب : دراسات تاريخية فى العصور الوسطى ، وكتاب : من القديس فرنسيس إلى دانتى ، وكتاب : خمسة قرون دينية ... إلخ

ترجمها إلى العربية

جمال الدين الشيال

الديرية نظام عريق فى القدم ، قد يصل فى قدمه إلى عصر ما قبل التاريخ ، فقد وجدت دائماً أقليات صغيرة من الرجال والنساء تجد فى العزلة والتأمل الحالة التى تلائمها وتناسب طبيعتها ؛ وقد وجد هذا النظام له أتباعاً فى الشرق فى وقت مبكر ، ثم أصبح له فى كافة بلاد الشرق كيان موطد الأركان باقترانه بالديانة البوذية ، وهذا الفصل يقتصر على دراسة الديرية المسيحية بوجه خاص .

لم تكن المسيحية ديناً فيه مواءمة للأوضاع الاجتماعية العادية والتقاليد المرعية ، إلا أنه عند ما أقلع المسيحيون الأوائل شيئاً فشيئاً عن التفكير فى أن عودة المسيح وشيكة الحدوث ، فقد أصبحوا ولا مناص لهم من أن يختاروا بين ما كان يلتزمه المؤمنون الأول من تعلق متشدد بالحياة الآخرة ، وبين أن ينتهجوا سبيلاً لينة تتفق مع طبيعة بشرية لم تعد تتوقع القضاء المفاجئ على هذه الحياة الدنيا ، وسرعان ما قامت حدود واضحة فاصلة بين العقول المتشددة والعقول المترخصة ، وفى مصر حيث كان التباين بين الفريقين على أقواه ، لا نلبث أن نجد بذور النظام الديرى .

---

(١) هذه ترجمة للفصل ٨٤ من الموسوعة التاريخية :

The Universal History of the World. Edited by : Sir J. A. Hammerton.

كانت الاسكندرية إحدى المدن الكبرى فى الامبراطورية الرومانية ، وكانت من أوفر مراكز العالم نشاطاً اقتصاديا وعلمياً وأدبياً وفنياً . وكانت الاسكندرية ، لا روما ، المركز الثانى للفكر المسيحى بعد بيت المقدس على مدى أجيال طويلة ، ورغم هذا فقد كانت تسود فيها كل شرور المدينة الكبيرة ، وبالقرب منها تمتد الصحارى تتخللها واحات مهيأة على نحو رائع لحياة العزلة والتوحد ؛ وهناك اعتزل حوالى عام ٢٥٠ م أنطونيوس وبولا ، أقدم من عُرف من النساك المسيحيين ، واجتذبت حياتهما الزاهدة أناساً عديدين فسلكوا طريقهما ، وما لبث أن ازداد عددهم عند ما رفع الامبراطور قسطنطين المسيحية إلى مرتبة الدين الرسمى لجميع الامبراطورية الرومانية ، وبذلك أمدها بفيض عظيم من القوة السياسية ، غير أنه جعل مشكلة التعلق بالحياة الأخرى أكثر حدة .

على أن النمو السريع لحياة الزهد حتّم تجمع هؤلاء الزهاد ، لأنه لم يكن من الممكن للجموع أن يحيوا حياة فردية نقية .

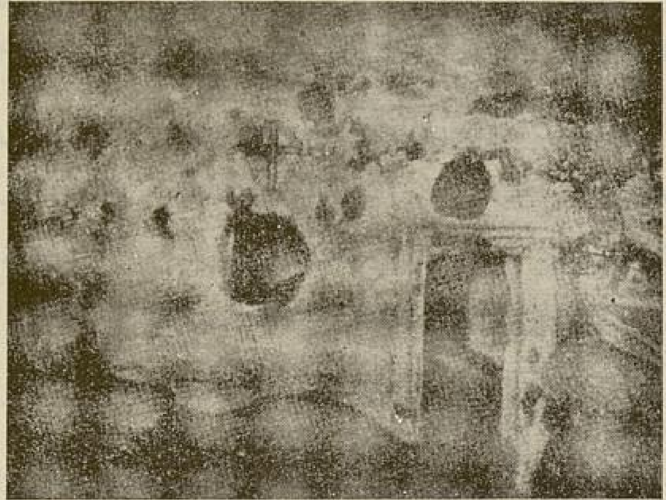
القواعد الأولى للحياة الديرية : وفى عهد القديس چيروم S. Gerome (المتوفى عام ٤٢٠) نجد الرهبان يعيشون فعلا فى مجتمعات منظمة ، وقد وضع باخوميوس حوالى عام ٣١٥ قانوناً لهذا النوع من الحياة المنظمة ، وبعد نصف قرن وضع القديس باسيليوس S. Basil قانوناً قامت الديرية الشرقية على أسسه إلى حد كبير ، وما زالت تستند إليه حتى اليوم .

ويخبرنا بالاديوس Palladius — الذى كتب تاريخه المعروف باسم "Lausiac History"(١) حوالى سنة ٤٢٠ — أنه وجد خمسة آلاف راهب فى صحراء النطرون Nitra ولم يكن بينهم غير ثمانية قسس ، منهم واحد فقط كان يقوم عادة بمراسيم تقديم القربان المقدس .

---

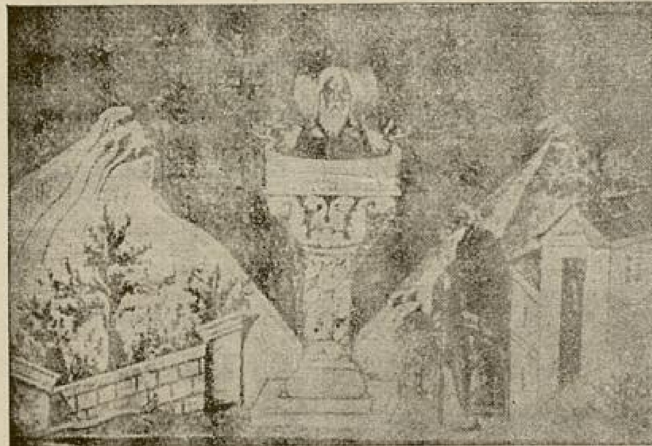
(١) بالاديوس مؤرخ يونانى ظهر فى القرن الرابع الميلادى ، ويعتبر من أقدم من أرخ للكنيسة أوائل ظهورها ، واشتهر بكثرة أسفاره إلى مواطن الرهبان والنساك فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، فاستطاع أن يعطى صورة جلية عن المظهر التنسكى للكنيسة فى مصر والشام ، وتاريخه المعروف باسم Historia Lusiaca أهداه إلى Lausus رئيس البلاط الإمبراطورى فى زمنه (المترجم)

صومعة راهب قبطى



اكتشفت هذه الصومعة فى سفح جبل قرب العرابة المدفونة سنة ١٩٢٢ ،وهى تتكون من : محراب ،وغرفة للسكن بها دكة للنوم ، وحوض من الصخر النحيت ، وموقد من الحجر . وخارج الباب كانت توجد مشكاة للمصباح وكان يحيط بالباب والنافذة الصلبان والنقوش المكتوبة.

جنون الحماسة الدينية



حملت الحماسة والعصبية الدينية بعض النساك والمتعبدين إلى مبالغات بعيدة عن العقل ، ويظهر هذا بصفة خاصة عند العموديين Styloi الذين كانوا ينصبون أنفسهم فوق الأعمدة ويعيشون حياتهم كلها هناك بعيدا عن البشر ، وهذه صورة من « تاريخ الشهداء للإمبراطور بازيل الثانى » توضح النظام الذى فرضه على نفسه القديس دانيال العمودى "S. Daniel the Styilste"

ويستطيع القارئ اليوم – اعتماداً على هذا المرجع التاريخى وعلى أمثاله من المجموعات المعاصرة والشبيهة بالمعاصرة – أن يكون فكرة سليمة عن الديرية الشرقية فى أوائل عهدها فى مظهريها التاريخى والاسطورى .

وتجمعت كل هذه الآثار فى مجلد ضخم معروف باسم « حياة الآباء Vitas Patrum » أصبح يعتبر فى الغرب اللاتينى عملا كلاسيكياً ؛ ومن اليسير الاطلاع على النص الشرقى لهذا المجلد فى الترجمة الانجليزية التى قام بها "سير أرنست واليس بدج Sir Ernest Wallis Budge" تحت عنوان : « فردوس الآباء – The Paradise of the Fathers» ، وهو كتاب لا يمكن الاستغناء عنه عند دراسة الحياة الديرية فى عصورها الأولى .

ولكنا نلاحظ أن الديرية الشرقية كانت أقل تدخلا فى التاريخ السياسى والاجتماعى من مثيلتها فى الغرب .

وأخذت حركة الديرية تنتشر غرباً ، فالمعروف أن عدداً من الأديرة الكلتية الأولى كانت وثيقة الارتباط بالنظام القبلى ، ويمكن تتبع الأديرة فى ايطاليا وفرنسا منذ عام ٣٦٠ ، ففى أوائل القرن السادس نجد ثلاثة نظم ديرية غربية قام على تكوينها : قيصريوس الأرلىCaesarius of Arles ، وكاسيودوروس Cassiodorus ، والقديس بندكتSt. Bindect ، ويعد النظام الثالث أكثرها فاعلية وتأثيراً ، وسرعان ما أصبح هو النظام الوحيد المعترف به لدى رهبان الغرب .

ولد القديس بندكت فى أسرة لها مكانتها ، ثم تلقى دراسته الأولى فى روما ، غير أن شرور هذه المدينة أثارت شعوره ، وقد كتب مؤرخ سيرته القديس جريجورى St. Gregory يقول « إنه احتقر فى تلك المدينة الدراسات الأدبية فرحل عنها جاهلا بهذه الدراسات عن عمد » ولجأ بندكت أول الأمر إلى كهف ، وعاش فيه حياة قاسية حتى حسبه الرعاة وحشاً غريباً.

وحدث آخر الأمر أن الدير المجاور لهذا الكهف اختار هذا الزاهد الغريب ليكون رئيساً له ، غير أنه لم يلبث أن غادر رهبانه قائلا لهم : « اختاروا لكم

رئيساً آخر تتفق حاله مع أحوالكم» ، وتقاطر المريدون من جديد على كهف القديس بندكت فصنفهم إلى جماعات صغيرة ، تتألف كل منها من اثنى عشر راهباً عليهم رئيس ، وهو رقم أصبح مقرراً فيما بعد ، لا فى النظام البندكتى فحسب ، بل فى النظم الديرية الأخرى ، فكل مجتمع يتكون من ثلاثة عشر فرداً على الأقل اُصطلح على أن يطلق عليه اسم « مجتمع ديرى أو رهبانى . Conventual »

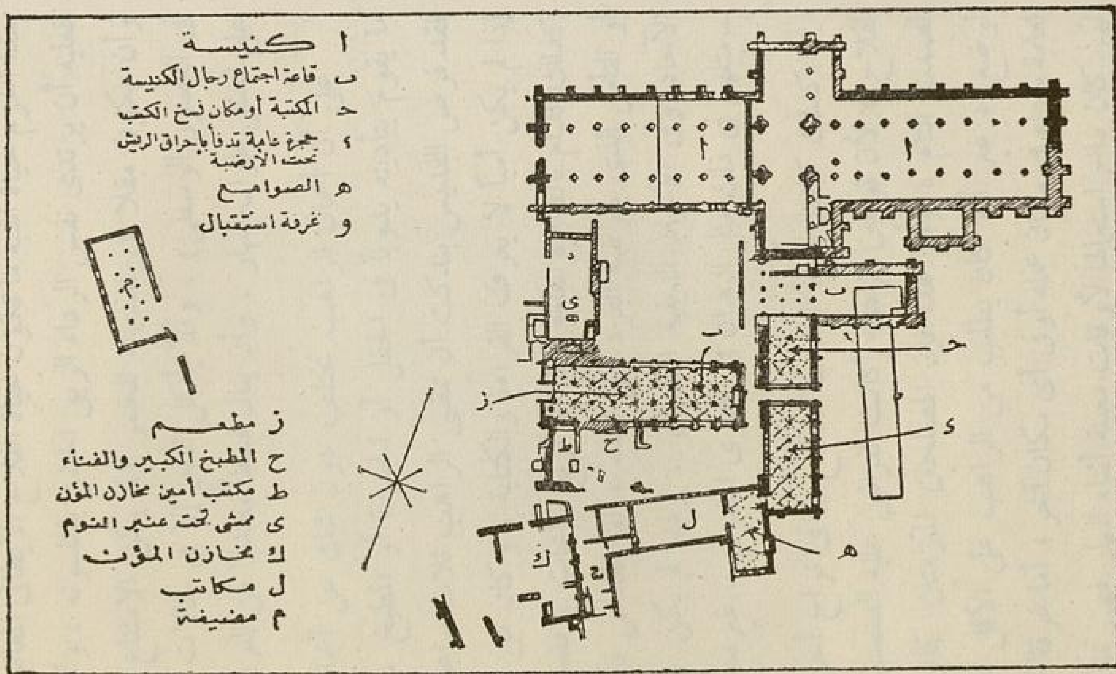
على أن ما لقيه هذا الزاهد من نجاح لم يقابله إلا اضطهاد رجال الدين الأكثر ترحضاً ، ولكن النصر فى النهاية كان للقديس بندكت ، فأصبح متعارفاً على أن ديره فى مونت كاسينو Monte Cassino — القائم على تل بين روما ونابلى — هو حاضرة الديرية الغربية .

والنظام الذى وضعه القديس بندكت عمل ممتاز امتزجت فيه القوة بالفطنة والحصافة ، وكل من سلك هذا الطريق يجب عليه أن يلتزم هاتين الصفتين فى جدية كاملة ، وإخلاص تام ، فالنظام ليس إلا « القانون الذى أخترت أن تحارب بمقتضاه » فمتى أقرّه الإنسان وقبله ينبغى ألا يتشكك فيه أو يناقش سلطة الرئيس ؛ فرئيس الدير يقوم مقام المسيح فى قيادته لتلاميذه ، وفى رعايتهم والحدب عليهم ، وهذا التأكيد على الطاعة يبرره ما انطوى عليه النظام ذاته من الاعتدال وعدم الصرامة .

وإنا لنلاحظ أنه لم يكن من منهاج القديس بندكت أن يقيم طائفة من القسس والدارسين ، بل إنه من المحتمل أنه لم يكن يتطلع مطلقاً إلى إقامة « طريقة » بالمعنى المفهوم .

وكل ما فعله أنه وضع نظاماً لنفسه ولمجتمعه الصغير قام على أساس من التجربة الناضجة ، والآراء الحكيمة ، والتعاطف الانسانى الحقيقى ، مما جعل نظامه يصمد لتجارب قرون عديدة ، وما جعل قدراً كبيراً منه يظل باقياً برغم كل ما فرضته الأحوال الحديثة من قيود .

أدرك القديس بندكت أن الدير ليس إلا مجتمعاً مكتفياً بذاته ، فينبغى إعداد المبانى بحيث تضم كل الأقسام والمخازن الضرورية . والفصل السادس



رسم تخطيطي لدير سانت مارى فى يورك

كانت كل الأديرة تبنى وفق خطوط عامة متشابهة . وكانت الكنيسة بمثابة القلب أو الجزء الرئيسى فى المؤسسة كلها ، وفى الناحية الجنوبية من الدير تقع فى العادة القلايات أو الصوامع ، وعلى الجوانب الثلاثة الأخرى كانت تصطف المبانى المخصصة للحياة اليومية للمجتمع الديرى ، أما غرف النوم فكانت تقع فى الطابق العلوى ؛ وفيما وراء القلايات يقع المطبخ والمكاتب وتتصل بها أيضاً قاعة الأكل ؛ وفى الدير البندكتى لسانت مارى فى يورك كانت دار الضيافة تشغل مبنى منفصلا .

والستون من القانون الذى وضعه ينص على أنه لا يسمح لأى راهب – فى الأحوال العادية – بمغادرة حرم الدير ، ولقد فسر الشارحون الأول هذا النص تفسيراً متزمتاً غاية التزمت . فكان على الراهب أن يحيا داخل هذا الحرم حياة أشبه ما تكون بحياة الفلاح الايطالى المعاصر للقديس بندكت ، فعليه أن يرتدى نفس الرداء الريفى الخشن بقلنسوته ، وتحته قباء من الصوف ، وأن يكون مقلا فى استعماله للخمر (لم يكن الامتناع عن المسكر معروفاً فى العصور الوسطى) ، وألا يأكل اللحم إلا فى حالات المرض ، وأن يدأب على العمل طوال النهار ، وأن ينال قسطاً معتدلا من النوم فى الليل .

على أن أعمال الراهب تختلف دون شك عن أعمال الفلاح ، فمن عمله ما يقوم بتأديته يدوياً فى الحقل أو الحديقة أو المطبخ ، ومنه جانب عقلى ، فقد فرض القديس بندكت أن يمضى الراهب ثلاث ساعات فى القراءة يومياً، إذا لم يكن أمياً لا يعرف القراءة والكتابة ، وكان من الواجب على الراهب كذلك القيام بالصلاة العامة لمدة نحو أربع ساعات ، فضلا عن الصلاة الفردية أو التأمل الذى يفرضه الفرد على نفسه ؛ أما القداس فكان يقام عادة فى أيام الآحاد وفى الأعياد الدينية الكبرى ، ولهذا لم يكن بين البندكتيين الأول – مثلهم فى ذلك مثل الرهبان فى صحارى المشرق – غير نسبة ضئيلة من القسس .

كذلك كانت حياة الراهب الصالح – فى نواح أخرى – أقسى من حياة الفلاح ، لأن قوانين الرهبنة كانت تفرض عليه الصمت ، ولم يكن المقصود الصمت التام ، ومع هذا فإن المصلحين المتزمتين كانوا يفسرونه على هذا الوضع ، غير أنه كان يطلب من الراهب على الأقل أن يتحاشى المحادثات العامة سواء فى مكان عمله أو فى أى مكان آخر ؛ أما غرفة المحادثة Parlatorium التى كان يباح استعمالها لأوقات معينة أثناء النهار فهى تمثل تطوراً جاء متأخراً فى نظام الديرية ، وحدث هذا التطور فى وقت كان الرهبان فيه – على الرغم من هذا الصمت المفروض عليهم – يخضعون لدافع الطبيعة البشرية ، فأصبحوا يشغلون أنفسهم بجمع أخبار الأحداث الجارية ونقلها ، ولكن الشئ الذى لا شك فيه هو أن القديس بندكت لم يكن يجيز الثرثرة والمجون ،

فهو فى الفصل السادس من قانونه لا يمنع فقط الكلمات المثيرة للضحك ، بل يمنع كذلك لغو الحديث ، أى ذلك الذى لا يهدف إلى التهذيب بشكل قاطع .

وأخيراً فإن الخطوات الثلاث المثالية التى فرضها القديس بندكت لإنكار الذات ، وتطلب أن يتحلى بها الرجل الصالح ، هى : الطاعة ، والفقر ، والطهارة ، وكانت تعد فى العصور الوسطى الأمور الثلاثة الأساسية التى بدونها لا يمكن أن تقوم الديرية الصحيحة ؛ وكان من المتفق عليه أن البابا ليس له الحق فى إعفاء الراهب من الأمرين الأخيرين ، أى : الفقر والطهارة ، إلا اذا استطاع — كما قال البعض — أن يمحو ويزيل جميع العهود والالتزامات ، ويحوّل الراهب عن رهبانيته .

والفقر من وجهة النظر الشخصية يجب أن يكون مطلقاً ، والراهب يرتكب إثماً كبيراً إذا ادعى لنفسه ملكية خاصة ، مهما تضاءل شأنها ، كأن يدعى ملكية قلم أوغيره من الأشياء ، ولكن لم يكن هناك ما يمنع إغداق العطايا على الرهبان بوصفهم جماعة ، وقد أغدقت عليهم فعلا الهبات الوفيرة ؛ وكانت النظرية تنص إلى وقت متأخر على أنهم يستحوذون على هذه الأموال باعتبارها وقفاً يصرف منه لصالح الآخرين ، ومع هذا فإن كبار رجال الكنيسة ممن لايرقى الشك إلى عقائدهم كانوا على استعداد لأن يصرحوا بأن هذا الوضع أصبح بطبيعة الحال « وهما قانونياً » ، وذلك أن الرهبان كان لهم فى الحقيقة كامل التصرف فى كل إيراداتهم تقريباً ، وأن ادعاءهم الفقر يجب أن يعدل وفقاً لما أصبح لهم من سلطان ، ولا مراء فى أن موضوع الهبات وما يصحبه من ثروة تصدر عن الامتيازات الشرعية هو العامل الرئيسى والأكثر دلالة فى تاريخ الديرية ، فمن الثابت منذ الأيام الأولى لنظام الديرية أن هذين العنصرين ، وهما التقشف والقوة المادية لم ينفصل أحدهما عن الآخر ، كما أنه لم يجر بينهما توافق وملاءمة من ناحية أخرى ، كما يصور القديس أوغسطين فى كتابه «مدينة الله City of God» ما كان عليه أمر الكنيسة والدولة .



مُقَدّم الرهبان فى دير سانت ألبان

كان المقدم هو الشخصيه الثانية فى الدير ، ويلى فى المرتبة الرئيس ، والرئيس هو الذى يعينه ، وإليه يعهد بالإشراف على جماعة الرهبان ، وعلى النظام داخل الدير ، ومراعاة المحافظة على القوانين .

وفرة الثروة والامتيازات : وسرعان ما نال هذا النظام الديرى القويم ما يستحقه من ثروة وقوة ، وفى عهد القديس بندكت جاءه النبلاء بأولادهم ليرعاهم وليجعل منهم رهباناً ، وينص البند الخمسون من القانون أيضاً على أن المتقدم للرهبنة يجب أن يقدم – عند دخوله فى هذه الطائفة – كل ما يملك ، إما إلى الفقراء أو إلى رصيد الدير ، وبهذه الطريقة – وبخاصة ما كان يخلفه الأفراد عند موتهم من وصايا تجرى لصالح أرواحهم – تراكمت فى الأديرة إيرادات وفيرة تزايدت أحياناً حتى بلغت مقادير ضخمة ، وزادت الامتيازات بمعدل متساو ، فقد كان الناس يقدسون أفراد الدير وممتلكاته تقديساً غير عادى ، وكانت الأعمال فى الدير – فى العصور الأولى – تختتم بتلاوة لعنات رهيبة كئيبة على كل من يتعدى على هذه الممتلكات أو الامتيازات أو يغتصبها ؛ ولهذا فان الأديرة سرعان ما أثْرت وكثر عددها ولكن فى غير تناسب مع عدد أولئك الذين لديهم استعداد طبيعى للحياة الدينية .

وقد زخرت العصور المظلمة – بما تعاقب عليها من غزوات البرابرة ومن محاولات يائسة للتعمير – بالصعوبات التى اعترضت نظام الديرية ، فلم تلبث الحماسة أن فترت ، كما ازداد الاغراء باختلاس الممتلكات ، وأخذ النظام يفقد بالتدريج قدراً كبيراً مما تميز به أول الأمر من الطابع الدينى والخيرى ؛ وصادر شارل مارتل (المتوفى عام ٧٤١) كثيراً من الهبات الديرية لتمويل إصلاحاته الحربية ، ولعل المجتمع أفاد بوجه عام من هذا الاجراء . كذلك يتحدث « بيد Bede » (المتوفى عام ٧٣٥) صراحة عن انحلال الديرية فى انجلترا ، كما أن قرارات شارل الكبير وقرارات خلفائه طوال القرن التاسع تروى نفس القصة .

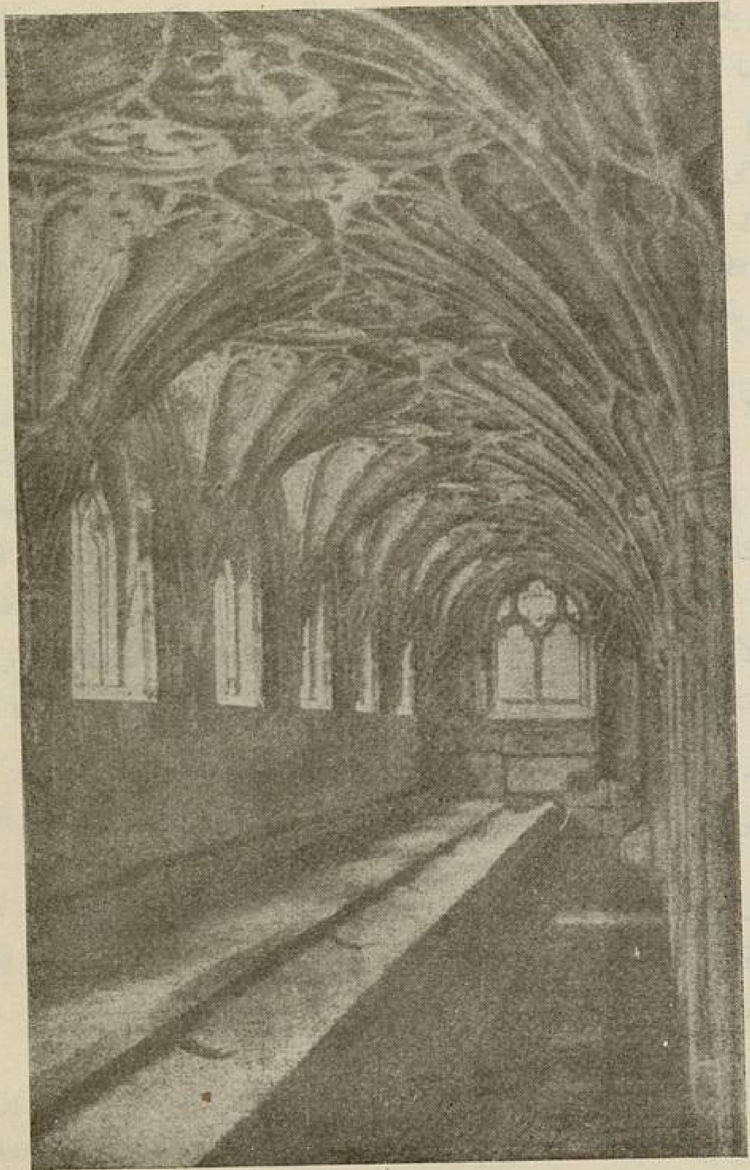
حقيقة جرت من حين لآخر محاولات قوية للاصلاح تولاها رجال مثل القديس بندكت الأنيانى S. Benedict of Aniane فى عهد امبراطورية شارل ، والقديس دنستان S. Dunstan فى انجلترا ، كما قامت الارساليات

الأنجلوسكسونية والكلتية بجهود كثيرة فى جهات متفرقة ، ولكن فى أواخر العصور المظلمة – حوالى عام ١٠٠٠ م – كانت الديرية قد انحدرت بوجه عام ، وبعدت عن نقاوتها وطهارتها الأولى .

وصحب حركة الإحياء العامة للحضارة حركة إحياء أخرى فى نظام الديرية تزعمها دير كلونى Cluny فى برغنديا ؛ وقد تأسس هذا الدير فى عام ٩١٠ ، ولكنه سرعان ما أحرز من عظيم النفوذ ما مكنه من إقامة أول هيئة ذات أهمية كبرى فى تاريخ الديرية الغربية ، إذ كان يتبعها قبل سنة ١١٠٠ مائتا دير ، وفى عام ١٥٠٠ أربت هذه الأديرة على ثمانمائة ، ومع أن بعض هذه الأديرة كان على نمط بسيط ساذج فإنها كانت تنافس أكبر أديرة أوربا ، وكان دير كلونى نفسه يضم أعظم كنيسة فى الغرب ويعد رئيسه أعظم رجال الدين نفوذاً بعد البابا ، فكان بمثابة الرئيس الأعلى لكل أديرة المجمع ، وله من النفوذ ما يمكنه من الخلع أو الرسامة ، وفى كل سنة يجتمع فى « كلونى » ممثلو المائتى دير فى اجتماع عام ، كما كانت تقوم جماعة خاصة بزيارات سنوية للأديرة وتضع التقارير عن الأحوال الداخلية لكل منها .

والنتيجة الطبيعية لذلك أن وضع للمجمع كله نظام استثنائى ، بمعنى أنه أصبح مستقلا عن أساقفة الأبرشية ، ومسئولا أمام البابا وحده ، ولم يتمتع بهذا الاستثناء غير عدد محدود من الأديرة ، وكان « كلونى » أولها . وقد قدم مجمع كلونى خدمات كثيرة لا لإحياء النظام العادى وإصلاحه فحسب ، وإنما لعالم الآداب والفنون كذلك .

على أن هذه الاجتماعات الدينية والرهبانية بدأت تصيبها عوامل الانحلال فى داخلها فى أواخر القرن الحادى عشر ، مع أن المجتمع الخارجى كان يسير خطوات حثيثة نحو التقدم ، وكان من المتوقع أن يتقدم الراهب بتقدم العالم ؛ وبين سنتى ١٠٢٠ ، ١١٢٠ قام من الجماعات المصلحة ما لا يقل عن ثمانى جماعات رهبانية صالحة كان ختامها طائفة الكارثوذيين Carthusians (١٠٨٤) ، وجماعة السيسترشين Cistercians (١٠٩٨) ، وجماعة البريمونستراتنسين (١١٢٠) .



مغسل القلايات فى دير جلوستر

على الجوانب الشمالية والغربية والشرقية للقلايات فى أى دير حيث كان جماعة الرهبان يقضون معظم أوقات حياتهم ، كانت توجد تجاويف فى الحائط مكسوة بالخشب متصل بها أدراج يستعملها الرهبان عند الكتابة أو الدراسة ، أما الجانب الجنوبى الخالى من الشمس والذى تسوده البرودة فقد كانت تقوم فيه فى العادة حجرة الطعام والمغسل ، كما كان الحال فى دير جلوستر Gloucester ، ولم يكن فى هذا المغسل غير حوض طويل يتيسر للرهبان استعماله عند الاغتسال والتطهر .

ويعد السيسترشيون أهم هذه الجماعات ، فقد كانوا يهدفون إلى العودة بالديرية إلى أصول القانون الذى وضعه القديس بندكت والذى كان مجمع كلونى نفسه قد تخفف منه كثيراً ، وعلى الرغم من أنهم ارتكبوا الشطط أحياناً شأنهم فى ذلك شأن كل المصلحين الذين يضطرون إلى مناهضة عوامل التراخى المزمنة ، فانهم التزموا الصواب فى أغلب الأحوال . كان زعيمهم الأكبر فعلا — وإن لم يكن من الناحية الرسمية — هو القديس برنارد St. Bernard (المتوفى عام ١١٥٤) ، فقد جمع هذا الرجل بين المواهب الدنيوية الفذة والحماسة الدينية الملتهبة .

وفى زمنه بلغت ديرية العصور الوسطى أوجها ، فلمدة قرنين من الزمان انهال على الرهبان من الأموال والتمجيد الدنيوى ما لم يسبق له مثيل منذ الأيام الأولى لنشأة هذا النظام ، ويمكن القول بوجه عام أنهم كانوا يستحقون هذا كله . وصحيح أن القانون البندكتى الذى يقضى بوجوب العزلة قد صار إهماله عاماً ، ولكن إهماله لم يجرب إلا فى سبيل تحقيق غرض آخر يثير الاعجاب ، وهذه الحقيقة تظل قائمة حتى بعد حذف المبالغات غير المعقولة التى تتضمنها — على سبيل المثال — هذه الجملة التى نقتبسها عن « ثورولد روجرز Thorold Rogers » ، فهو يقول : « كان الرهبان فى العصور الوسطى هم رجال الأدب والمؤرخين والفقهاء والفلاسفة والأطباء ودارسى الطبيعة » .

واستعمال أداة التعريف « أل » حتى فيما يتعلق بالأدب والتاريخ لا تؤيده الحقائق ، فإن الرهبان لا يتفوقون فى هذه الميادين على رجال الكنيسة المدنيين ، ولا سيما إذا قدرنا الفرص التى كانت متاحة لهم (أى للرهبان) .

أما الفلسفة فالدعوى فيها أكثر صدقاً ، ومع هذا فإن المفكرين الثلاثة الأكثر نبوغاً فى هذا العصر لم يكونوا رهباناً ، وهم يوحنا سكوتس Johannes Scotus Erigena ، وأبيلارد Abélard ، ومرسيليوس بادوا Marsilius Padua .

الرهباں ممنوعوں من ممارسة القانوں والطب : وأما إنتاجهم فى القانون والطبيعة فقد كان إنتاجاً جزئياً ، اذ أن قرارين بابويين قد جعلا من المستحيل على الرهبان من الناحية العملية أن يصبحوا دارسين محترفين أو متخصصين فى القانون أو الطب .

ولقد كان السبب فى هذا المنع مزدوجاً ، فإن الاشتغال بهذه الدراسات قد يؤثر من ناحية فى عمل الرهبان الدينى ، وقد يدفع — من ناحية أخرى — الراهب المحامى أو الطبيب إلى تقاضى الأجور على مهنته ، واقتناء أملاك خاصة ؛ وهذا يهدم أساساً من أسس الرهبنة الثلاث السابق ذكرها .

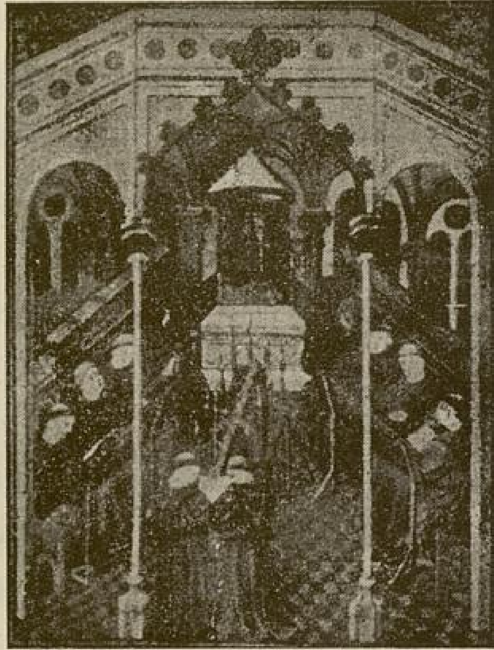
أما علم الطبيعة ، وهو ما كان الراهب يدرسه داخل قلايته فلا يقاس فى الواقع بما كان يدرسه غيره خارج الدير ، وهنا نستطيع أن نستثنى بعض الرجال المشهورين من أمثال روجر بيكون Roger Bacon (الذى سجنه زملاؤه الرهبان) ، وأفراد قلائل من الرعيل الأول من رهبان أوكسفورد Oxford Friars ، وهؤلاء الذين تأثروا برجل أعظم منهم وهو « جروستست أسقف لنكلن Grosseteste bishop of Lincoln » .

وفى ميدان الفن كذلك نجد أن الأسطورة القائلة بأن الرهبان لعبوا دوراً خطيراً فيه إنما تعتمد على القراءة الخاطئة أو الاهمال للوثائق الحقيقية ، وتعتمد بوجه خاص على تعميمات ينقصها المبرر مستخلصة من حالات قليلة معينة (كما تدل على ذلك الوثائق نفسها فى معظم الأحوال) .

ويجب أن نتذكر هنا أنه كان فى انجلترا وحدها حين حلت الأديرة ثمانية آلاف راهب ، ولعلهم كانوا اثنى عشر ألفاً فى سنة ١٢٥٠ . والواقع الذى نخلص إليه هو أن نسبة الفنانين من الرهبان إلى الفنانين جملة لم تزد كثيراً على نسبة الرسامين بالألوان المائية من رجال الكنيسة الانجليكانية فى يومنا هذا .

والخدمات التى أدتها الأديرة للتربية لم تخلُ من المبالغة فيها أيضاً ، فالمدارس الديرية فى الأيام الأولى كانت عادة خير المدارس الدينية ، وفى بعض الأحيان كان الرهبان الخاضعون لنظم الارساليات الأولى يديرون مدرسة صغيرة لتعليم الوافدين من الخارج ، فضلاً عن تلاميذهم من الرهبان الجدد ، ثم أصبح يلحق بكل دير كبير مدرسة خيرية صغيرة ومدرسة أخرى أصغر منها للمرتلين ؛ وعلى الرغم من أوامر المنع والحظر الصادرة من الرؤساء الدينيين كان عدد قليل من الراهبات يحاولن زيادة مواردهن الضئيلة

السهر والصلاة على الميت



عندما كان يموت الراهب كان جثمانه يحمل إلى الكنيسة خلال البوابة الكبرى ويوضع أمام المذبح حيث يبقى تحت أعين رفاقه يصلون عليه إلى أن يحين موعد دفنه .

بالتدريس لبعض الأطفال ، أو لبعض التلاميذ الكبار المقيمين بالأقسام ؛ على أن الأديرة لم يكن لها صلة مباشرة بانشاء الجامعات ، فالرهبان الذين درّسوا فى الجامعات كانوا فى الغالب كما مهملا ، ولم تصادف المحاولات البابوية منذ سنة ١٣٣٦ لدفع عدد من الرهبان للدراسة فى الجامعة إلا نجاحاً جزئياً على أحسن الفروض .

وأخيراً يجب أن نستخلص نتائج مماثلة من القول الشائع بأن الأديرة كانت حوانيت كبيرة لنسخ الكتب، إذ توافر من الأدلة ما يكفى لمعالجة هذا الموضوع من الناحية الاحصائية فى نطاق محدود ، وذلك أن فهارس الكتب الموجودة فى الأديرة خلال قرون مختلفة تمكننا أحياناً من احصاء نسبة الزيادة إبّان وقت معين ، وهذه النسبة لم تزد مطلقاً على ما نقدره لعمل راهب واحد – من بين خمسين راهباً – إذا دأب على العمل باستمرار نصف اليوم بسرعة ناسخ محترف ، هذا إذا افترضنا أن كل الكتب الجديدة قد كتبها رهبان ، على حين أننا نعلم أن هذه الكتب جرى فى حالات كثيرة اهداؤها إلى الأديرة أو تمّ بيعها الى الأديرة ، أو قام على كتابتها داخل الدير نساخ مأجورون ، وهناك من الأدلة ما يثبت أن استئجار النساخ كان نظاماً معمولا به قبل سنة ١٣٠٠ ، وخاصة فى الأديرة الكبرى التى كانت تحتوى على قاعات نسخ « Scriptoria » مشهورة ، مثل دير القديس ألبان S. Alban ، ودير كورڤى Corvey .

ولكن على الرغم من هذه الاستنتاجات جميعها نستطيع أن نقول أن الديرية تعد من أعظم عوامل الحضارة فى العصور الوسطى ، إن لم تكن أعظمها ، فالأديرة هى الوسيلة الأساسية التى انتقلت بها الحضارة الرومانية القديمة . فعند ما فتح القائد القوطى تيودوريك Theodoric ايطاليا اتخذ كاسيودوروس Cassiodorus الرومانى وزيراً له ، وبعد أن خدم هذا الرجل الدولة ثلاثين سنة تقاعد فى قريته سكويلاس Squillace فى مقاطعة كالابريا Calabria ، فأنشأ بها ديراً ووهبه مكتبة ورسم له مشروعاً للدراسة ، والراجح أن خير ما هو موجود الآن من ترجمات لاتينية للكتاب المقدس

إنما جاءت من مكتبة كاسيودوروس . ومن الطبيعى أن الأديرة الأخرى كانت تضم مجموعات من الكتب أصغر من هذه أو أكبر ، وأن نسبة كبيرة من هذه الكتب — فى أصولها أو فى صورها المنسوخة — قد بقيت سليمة برغم ما جرى من غارات البرابرة وقرصنة النورمان ، و ما جلبته الحروب الأهلية من خراب ودمار ، أو الإهمال الشخصى وسوء الادارة الداخلية ، وتغيير الأنماط والنظم (ولعل هذا كان أخطر فى ذلك العهد منه اليوم) .

ويحدثنا الراهب سالمبين Salimbene — فيما كتبه فى أواخر القرن الثالث عشر — كيف أن إزالة كتابة المخطوطات ومحوها كان يتخذ فى أحد الأديرة مهنة مألوفة ، فقد كانوا يمحون الكتابة القديمة ليكتبوا مكانها شيئاً جديداً ، وفى العصور الحديثة كشف كثير من أفضل النصوص وأقدمها مكتوبة تحت نصوص أحدث منها .

وهناك دليل آخر على الاهمال التام للكتب يتمثل فى الشكاوى التى أبداها الأسقف رتشارد دى بيورى Richard de Bury فى كتابه « حب الكتب Love of Books » ، وفى الحالة التى وجد عليها « بوكاشيو Boccaccio » — حوالى نفس الوقت — دير القديس بندكت فى مونت كاسينو ، ولكن بقيت هناك حقيقة لا يصح إغفالها ، وهى أن الكتب التى بقيت خلال العصور الوسطى إنما تدين ببقائها إلى الأديرة ، وهذه الحقيقة تصدق إلى حد ما حتى على العصور الوسطى المتأخرة .

وفيما يتعلق بالزراعة نجد أن الرهبان تقبلوا ونقلوا التقاليد الرومانية للملكيات الكبيرة ، ففى تلك العصور المظلمة استطاعت ضياعهم أن تقاوم عوامل الفوضى أكثر مما استطاعت الضياع المدنية العادية ، فقد كانت تدار بنظام أدق وتعد حساباتها بطريقة أفضل .

وإذا كنا نجد فى العصور الوسطى المتأخرة — أن الرجل العلمانى غالباً ما يتفوق على الراهب ، فإن ذلك يرجع إلى حد ما إلى أن الأمراء والنبلاء كانوا يستغلون وقتذاك الأفكار التى سبق لهم أن تعلموها فى الأديرة فى عصورها



أثناء العمل فى حجرة الكتابة والنسخ

فى حين أنه قد بولغ فى الخدمات التى أدتها الأديرة للإكثار من الكتب نجد أن الأديرة الكبيرة كانت توجد بكل منها قاعة للنسخ حيث كان الرهبان أو الكتبة المحترفون المستأجرون (وهذه صورة واحد منهم) يزودون بالأدوات اللازمة لنسخ الكتب .



راهب كرملى فى مكتبته

أسست طائفة الإخوان الكرمليين على جبل الكرمل فى القرن الثانى عشر ، ثم انتشرت فى أوربا فى القرن الثالث عشر ، ولأنهم كانوا يرتدون القباء الأبيض فوق ردائهم الأسود فقد عرفوا باسم الإخوان البيض .

الأولى ؛ ومما لا شك فيه أن الفلاحين احتفظوا – فيما يتعلق بتفاصيل الزراعة الأولية – بالتقاليد الرومانية ، فهذه الأمور العادية تنتقل عادة من الأب إلى الابن ، ولم تستطع الغارات أن تقضى على هذه المعرفة إلا فى المناطق التى فنى الفلاحون فيها فناء تاما .

ومع هذا فإن الرهبان أسهموا بقدر كبير فى هذا الميدان بالمحافظة على المؤلفات الزراعية للكتاب الرومانيين القدماء ، وليس من سبيل للشك فى الروايات التى تقول إن أصنافاً مختلفة من الكمثرى والتفاح وغيرهما قد انتشرت نتيجة لتبادل الأشجار المطعمة ما بين دير ودير آخر .

أما جهود الرهبان فى ميدان الاحسان فقد كانت جهوداً عظيمة جداً حينما كانت الحركة فى أوجها ، ولم تضعف كثيراً حتى عند ما كانت الحركة فى أسوأ حالاتها ، صحيح أن معظم هذا الاحسان كان يجرى وفقاً لقانون ، بمعنى أن المال كان يتركه المحسنون الذين خصصوه تخصيصاً قاطعاً للفقراء ، وكان يسمح للرهبان تبعاً لهذا أن يستنزلوا هذا المال من بيان دخلهم الذى رجعوا إليه سنة ١٥٣٥ عند تحديد الضريبة الكنسية المعروفة باسم The Valor Ecclesiasticus ، وصحيح أيضاً أن هذه الحصص القانونية من الأموال لم تكن توزع دائماً توزيعاً كاملا ، فما وصلنا من شكاوى المعاصرين ، وما ورد فيما بقى مصادفة من دفاتر حسابات الرهبان يدل على أن قدراً ملحوظاً من هذه الأموال قد اُختلس ، ومع ذلك فقد بقيت للرهبان فى ميدان الإحسان جهود تؤيد الرأى القائل بأن حل الأديرة كان عاملا كبيراً من العوامل التى أدت إلى تفاقم الأزمة الزراعية فى القرن السادس عشر

وإذا نحن واجهنا الحقائق فى أسوأ صورها ، وفى أسوأ الأزمنة والأمكنة وجدنا أن حياة الراهب العادى كانت أكثر انتظاماً من حياة الرجل العادى من غير رجال الدين ، فإذا نحن استطعنا أن نقيس حياة الراهب بهذا المقياس مع عدم النظر إلى مهنته السامية وإلى الهبات السخية التى تغدق عليه ، وإلى الامتيازات السياسية والاجتماعية العظيمة التى كان يتمتع بها فإن هذا يخفف من حدة النقد الموجه إليه . ولكننا لانستطيع أن نقف عند هذا الحد ،

فإن من واجبنا ألا ندخل فى اعتبارنا ما كان عليه فحسب ، بل يجب أيضاً أن ندخل فى اعتبارنا ما ينبغى أن يكون عليه . وهناك تقارب فى الرأى بين الدارسين من المتمسكين بالأصول وغير المتمسكين بها حول مراحل الانحلال التدريجية التى يمكن أن تفسر وحدها الكارثة التى حلت فى القرن السادس عشر .

ولقد أشرنا من قبل إلى أولى هذه المراحل ، وذلك أن المال بدأ يخنق الدر ويسد عليه السبل ، وقد لاحظ هذه الحقيقة المتمسكون بالأصول فى القرن الثانى عشر ، كما لاحظها أيٌّ البيجنسى أو ويكلفى ، وكذلك بذل «الدوم أورسمر برلير Dom Ursmer Berlière [1] — وهو عالم بندكتى محدث — ما لم يبذله غيره للكشف عن عيوب النظام الذى كان يتبع لاختيار الرهبان وضمهم إلى الأديرة البندكتية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، ونحن نستطيع — دون أن نعدو الحقيقة — أن نطبق على هذه الأيام المثل الذى كان سائراً فى ألمانيا خلال الأيام الأخيرة من العصور الوسطى ، والذى يقول « إن الأديرة ما هى إلا بيوت الصدقات للنبلاء » ، أى أنها كانت ملجأ لمن لا صداق له من صغار أبناء النبلاء وبناتهم . وقد توافر فيها من الوظائف المربحة ما يزيد على عدد الصالحين بطبيعتهم للخدمه الدينية ، وفى أغلب الأحوال كانت الأقلية التى ترغب جادة فى الرهبنة لا تلبث أن تجد من ضروب الاغراء ما يجعلها تحذو حذو الكسالى المتراخين ، أو تعانى من الاضطهاد والاذلال ما يؤدى إلى وهنها وضعفها .

وإنا لنجد فى القرن الخامس عشر راهباً مصلحاً من مدينة ڤينا يسأل أسقفاً من أصدقائه : إلى أى حد يُلزم القسمُ الرسمى الرهبانَ — من الناحية الخلقية — بالتمسك بنظام الرهبنة الحقيقى ؟ واذا أخذنا هذا القسم بحرفيته ، فمنذا يدخل الجنة من الرهبان ، لأن هناك أموراً كثيرة لا يحافظ عليها الرؤساء أو أتباعهم ؟ بل تشهد بهذا القوانين الواردة فى الفصل الذى تناول القواعد العامة للرهبنة ،

---

(١) الدوم Dom لقب يسبق أسماء كبار رجال الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، والرهبان البندكتيين والكارثوسيين .



الملابس المميزة للطوائف الديرية فى انجلترا

وصلتنا معلومات وثيقة عن ملابس عدد من الطوائف الديرية عن طريق صفحة من كتاب للمزامير موضح بالصور يرجع إلى القرن الرابع عشر ، وهو أحد مقتنيات كلية سيدنى سسكس فى كامبردج . وعلى طول الجزء الأسفل من الصفحة يوجد هذا الشريط الذى ترى صورته هنا ، وهو يبين من اليسار إلى اليمين : راهبين من السسترشيان فى ملابسهما البيضاء ، وراهبين من الدومنيكان فى ملابس سوداء تعلو الملابس البيضاء ، وراهبين من المحتمل أن يكونا من البريمونستراتنسيين فى ملابس بيضاء ، واثنين من الإخوان الأوستينيين ، وراهبين من الفرنسسكان فى ملابس بنية اللون ، وراهبين من الكرمليين فى ملابس بيضاء تعلو الملابس السوداء ، ثم راهبين من البندكتيين .

ذلك لأن معظم الارشادات الهامة التى ينص عليها قانون الديرية كانت قد أهملت اهمالا واضحاً وجرى إغفالها رسمياً ؛ فلحم الذبيحة مثلا الذى كان مؤسس النظام قد حرمه تحريماً قاطعاً بلغ من شيوع تناوله وأكله أن أضطر بندكت الثانى عشر فى سنة ١٣٣٧ أن يبيح أكله يوماً بعد يوم ، كذلك كانت القواعد المشددة التى تحتم الخلوة للعبادة قد أهملت ولم تعد تفرض إلا على أنها عقاب استثنائى ، فالراهب الذى يقول لأخيه : « أنت تكذب » لم يكن يسمح له بمغادرة حرم الدير لمدة ثلاثة أسابيع ، أما الضرب عمداً بقبضة اليد أو بسكين فعقابه كان العزلة لمدة سنة ؛ وتكاثرت الديون ، والسبب الرئيسى فى تكاثرها يرجع إلى الاهمال وسوء الادارة على الرغم من أن الطواعين والحروب تعد أسباباً مساعدة فى معظم الأحوال ؛ أما تناقص الدخل فجرى علاجه بالاقلال من عدد الرهبان والراهبات ؛ وأهملت حفلات القداس وترتيل الترانيم ، ففى سنة ١٤٣٧ لاحظ الأساقفة الزوار أنه لم يشهد القداس فى بتربره Peterborough إلا عشرة رهبان أو إثنى عشر راهباً من بين ست وثلاثين راهباً كان من المفروض عليهم حضوره ، وكانت نسبة الحضور بين الرهبان فى رامساى Ramsey مشابهة لهذه النسبة ، «لدرجة أن جماعات المدنيين بدأوا يتحدثون عنا حديث السوء » .

ذلك هو التعليل الوحيد لحركة حل الأديرة فى انجلترا ، فلم يعد الرهبان محبوبين من الشعب ، بل إن انحلالهم كان منذ سنة ١٢٠٠ أقل خطراً من تخلفهم المتزايد عن المجتمع المحيط بهم ، ففى هذا المجتمع الخارجى كان التعليم ينمو ، وكانت التجارة تنتشر ، وكانت الأفكار تتسع آفاقها ، على حين أن الأديرة لم تشعر بما جرى من تطور ، ولم تحس بأن عجلة الزمن تدور ، وتكشفت عيوبها لجيل بذلت كثيراً فى سبيل تعلم أسلافه بطريق مباشر أو غير مباشر . والاتفاق تام بين المتمسكين بالأصول والصفوة من رجال الكنيسة على نقد الأديرة خلال القرون الثلاثة الأخيرة السابقة لحركة الإصلاح الدينى .

وكان «الأسقف بيكوك Bishop Pecock» (المتوفى حوالى سنة ١٤٦٠) على حق فى دفاعه حين عارض اللولارديين Lollards قائلا إن الرهبان

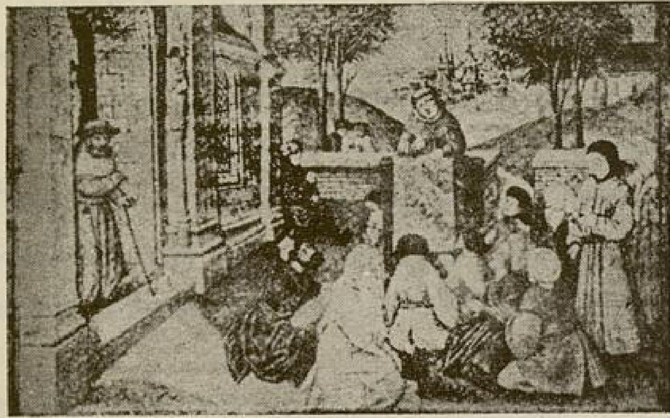
لو قورنوا بالعلمانيين – رجلا برجل – لرجحت كفة الرهبان ، ولكن المجتمع كان فى حاجة إلى أكثر من هذا ، كان فى حاجة إلى هيئة من الرجال تستطيع أن تبرر ما تتمتع به من ثروات ضخمة وامتيازات كثيرة ؛ وكانت جماعات كثيرة من العلمانيين والكنسيين على شئ من العلم بالجهود النشيطة التى بذلت فى سبيل الإصلاح ، وبضآلة نتائج هذه الجهود .

وأنوسنت الثالث هو أول البابوات الذين عنوا جدياً باصلاح الرهبنة ، فقد أصرَّ فى مجمع لاتيران Lateran الرابع (عام ١٢١٤) على القول أنه ما دامت التشريعات الدينية العامة ونظام التفتيش قد قبلها عدد من المجامع فإنها يجب أن تسرى أيضاً على جميع البندكتيين ، هذا القرار كان له أثر واضح على الأوغسطينيين Augustintans [(١)] كذلك .

وفى نفس الوقت جاء الدافع من أسفل ، شأن الاصلاحات الديرية العظمى ، بل لقد كان هذا الدافع أكثر أهمية من الحركة الكارثوزية السيسترشيه – البريمونستراتنسية السابقة ، وكانت الديرية بفضل التبرعات والهبات الطائلة قد تورطت مع الإقطاع والرأسمالية (بذور الرأسمالية البدائية فى ذلك العصر المبكر) ، فتفتق ذهن القديس فرنسيس St. Francis (المتوفى عام ١٢٢٦) عن فكرة لإصلاح دينى اجتماعى جديد ، هذا الإصلاح فى جوهره كان معارضاً ومعادياً للرأسمالية ، وكان هدفه (أن يتبع المسيح العارى عرياناً) ، وهو يعنى حرفية هذه العبارة أكثر مما كان الراهب يقصد حين يستعملها ، فالرهبان كانوا فقراء أفراداً – إذا التزموا قوانين الرهبنة – ولكنهم كانوا أغنياء جماعات ، أما الأخوة الصغار (كما كان يسمى القديس فرنسيس تلاميذه) فيجب ألا يتملكوا شيئاً سواء أكانوا أفراداً أم جماعات ، بل إن البيوت التى يسكنونها يجب ألا تكون ملكاً لهم ، وكان نجاحه السريع

---

(١) لفظ يطلق على مايقرب من ٦٠ طائفة ديرية تنتمى للكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، وتستمد قانونها من مواعظ وكتابات القديس أغسطين أسقف هبو Hippo .



موعظة فى الهواء الطلق يلقيها أحد الاخوة الفقراء

كان الدومنيكان – من بين طوائف الإخوان الرهبان – هم الذين يقومون بصفة خاصة بالدعوة ، ولكن التبشير فى العالم كان واجب الإخوان الفقراء جميعاً ، وكانوا – كمبشرين – يطلبون بكثرة ، ومع هذا لم يكن من الجائز أن يعتدوا على اختصاصات رجال الكنيسة أو أن يقوموا بالتبشير فى دائرة أبرشياتهم دون إذن منهم .

أعجوبة من أعاجيب التاريخ ، حتى ليمكن أن نقول بحق أنه كان أشبه الناس بالمسيح منذ عهد المسيح ، ومع ذلك فإن هذا الهجوم الجرئ على الثروة قد فشل مع مرور الزمن .

أما القديس دومينيك St. Dominic (المتوفى عام ١٢٢١) — والمعاصر للقديس فرنسيس — فقد انتهى إلى ذات النتائج على وجه التقريب ، رغم أنه بدأ من نقطة مختلفة بعض الشئ ، فقد كان الرهبان الفرنسسكان والدومنيكان حلفاء فى أول الأمر ، وتعلم الفرنسسكان من منافسيهم وأصدقائهم أن يعنوا عناية خاصة بالدراسة والدعوة ، كما تعلم الدومنيكان أن يقدروا قيمة الفقر أكثر مما كانوا يفعلون فى بداية أمرهم ، ثم أصبحوا المثل الذى احتذته فى الوحدة والتماسك جماعتان من بين جماعات النساك الكثيرة الموجودة حينذاك والتى لم تكن — إلى حد ما — منظمة ، أولها صفة رسمية ، فجرى الآن تنظم هاتين الطائفتين وحصلتا على قوانين تحمل موافقة البابا ، وهاتان هما : جماعة رهبان الكرمل ، وجماعة رهبان الاوستينيين Carmelites and Austin Friars —

تنظيم الاخوان الفقراء : وقد أصبح للفظ « أخوة أو أخوان — Friars, Fratres » الذى استعمل طويلا فى الأديرة والمجتمعات الدينية المشابهة معنى خاص الآن ، فلفظ أخ Friar كان يختلف عن التعبير القديم « متدين Religious » فى نقطتين أساسيتين : فالأخ أصبح فقيراً ، لا بوصفه فرداً فقط ، بل بوصفه عضواً فى جماعة أيضاً ، ثم إنه لم يعد يلتزم العزلة فى صومعته كما كان يفعل من قبل ، وإنما أصبحت الصومعة مركزاً لاعداد أعماله التبشيرية فى العالم الخارجى ، وكان الرهبان الكنسيون Canons Regular يعملون فى الغالب قسساً للأبروشيات غير أنهم لم يبلغوا فى العدد وحرية الحركة والانتقال ما بلغه الأخوان ، ومن الطبيعى أن يفيد البابوات والأساقفة الغيورون من هذه الحماسة الجديدة كما تجاوب الأخوان تجاوباً حميداً مع الطوائف القديمة .

وفى عام ١٢٣٦ نشر جريجورى التاسع — وكان صديقاً شخصياً للقديس فرنسيس وأحد كبار البابوات المشرعين — مجموعة من القوانين الاصلاحية

الصارمة ، ولكنها طبقت تطبيقاً سيئاً ، ثم بدأ الانحلال يصيب الرهبان أنفسهم بسرعة ، ولم يمض قرن حتى كانت الحاجة إلى التجديد أمس مما كانت من قبل .

عند ذلك أتى مصلح عظيم آخر من بين البابوات ، وهو بندكت الثانى عشر Benedict XII ، وكان هو نفسه أصلا من الأخوان السيسترشين Cistercian ، وقد نشر مجموعة من القرارات الاصلاحية أكثر إحكاماً من القوانين البندكتية والأوستينية ، ومع أن البابا بندكت قد تسامح فى أشياء باعتبار أنها مما لا يمكن تفاديه ، فقد جاهد لوضع حد لما قد يجرى من اغفال للمثل العليا الصارمة ، بيد أن قوانينه كانت قليلة الأثر ، وكان انحلال الرهبنة موضوعاً من أهم الموضوعات التى عرضت للمناقشة فى المجمعين الكبيرين : مجمع كونستانس Constance (١٤١٤–١٤١٨) ، ومجمع بازل Basel (١٤٣١ – ١٤٤٣) ؛ وقد بذلت جهود كثيرة صادقة لا سيما فى ألمانيا وفرنسا وايطاليا ، حيث كانت الأحوال أسوأ مما هى فى انجلترا ، ولكن هذا الإصلاح كان ذا طبيعة انتقالية ، كما اعترف بذلك فى آخر القرن ترثميوس Trithemius ، وهو من أبرز رؤساء الأديرة المصلحين ، ولم يكن الراهب الفرنسى الكبير «جى جوينو Guy Jouennaux أقل يأساً من صاحبه ، فى كتابه الصغير الذى نشره فى عام ١٥٠٣ .

ولم يمكن فى انجلترا دير بلغ من الكفاية مبلغ أحسن الأديرة وأكثرها إصلاحاً فى خارجها ، ولكن المستوى العام للنظام فى أديرة انجلترا كان أرفع ، على أنه فى انجلترا ذاتها كان لابد من أزمة خطيرة حتى ينهار هذا الصرح الشامخ ، فقد أراد الملك أن يكون سيداً فى مملكته ، ولكن الرهبان كانوا تبعاً لدستورهم رعايا للبابا يتحصنون فى معسكرات تنتشر فى نواحى البلاد المختلفة ، ثم إن الملك اشتدت حاجته إلى المال ، وتوافر فى الأديرة من الغنائم والأسلاب ما يستطيع أن يستحوذ عليه دون أن يثير غضب الشعب بشكل خطير ، ولذلك كان من الطبيعى عند صراع الملك مع البابا أن يبدأ بمهاجمة الأديرة .



دير فونتين أجمل الأديرة فى انجلترا

تعد أطلال دير فونتين بالقرب من ريبون فى يوركشير – باستثناء دير تنترن Tintern – أكمل أطلال ديرية موجودة فى انجلترا ، وهى تحتوى على الكنيسة ببرجها وبيت التلاوة والقلايات وأجزاء أخرى من المبنى. وهذا الدير الذى كان بيتا سسترشيا يسكنه رهبان من دير سانت مارى S. Mary فى يورك بدأ بناؤه حوالى سنة ١١٤٠ ، وتم بعد مائتى سنة تقريباً ، وقد حل هنرى الثامن هذا الدير ثم بيعت أطلاله وأرضه بعد ذلك .

كانت الأخطاء التى ارتكبت فى حركة حل الأديرة الانجليزية بالغة الخطورة ، وكذلك كانت الخسائر ، مهما تغاضينا عن المبالغات المغرضة جميعها . وقد يقال إن أخطاء ومظالم أبشع من هذه قد أرتكبت بجشع ورغبة فى السلب والنهب لا تقل عما بدا فى انجلترا ، وذلك عند ما أقدم ملك أرثوذكسى فرنسى - بمساعدة البابا - على الغاء نظام رهبان المعبد فى عام ١٣١١ ، ولكن حركة حل الأديرة فى انجلترا إذا نظرنا إليها فى ضوء الأساليب التى استخدمتها فعلا ، هى رغم ذلك أقل أحداث التاريخ الانجليزى تشريفاً لمن قاموا بها ، على أننا قد نجد لها من الحوادث مبرراً إذا نظرنا إليها من حيث المبدأ الأساسى الذى قامت عليه .

وفيما تلا ذلك من تاريخ الديرية لا نجد ما نستطيع أن نسجله الا أن يكون تكراراً للقصة السالفة بما كان يتعاقب عليها من مظاهر الانحلال ومحاولات الإصلاح وإن كان التيار يسير بها فى الجملة سيراً حثيثاً الى أسفل ، وقد سار حل الأديرة فى ألمانيا البروتستانتية خيراً مما سار فى الجزر البريطانية ، فخصصت نسبة أكبر من مبانى الأديرة وايراداتها للأغراض التعليمية ، وفى ألمانيا والنمسا الكاثوليكيتين ترتب على الاصلاح الكاثوليكى حركة إحياء للتنظيم والتعليم الديريين ، وفى هذا المجال خرّج البندكتيون بوجه خاص عدداً طيباً من الطلاب والكتاب البارزين .

مجمع سانه مور St. Mour : بيد أن البندكتيين قد بذلوا أحسن جهودهم فى فرنسا ، ولا سيما فيما يتعلق باصلاح مجمع أديرة سان مور ، فهذا الاصلاح يعد من جميع الوجوه أهم حادث فى تاريخ الديرية فى المدة بين قيام اليسوعيين وبدء الثورة الفرنسية .

وقد تأسس مجمع أديرة سان مور فى عام ١٦٢١ تحت رعاية جرجورى الخامس عشر ولويس الثالث عشر ، ورحب بهذه الحركة الكردينال ريشليو ، فقد كان يعمل جاهداً فى سبيل إصلاح الديرية إصلاحاً شاملا ، ولهذا فقد حاول أن يضغط على كل البندكتيين فى فرنسا للانضمام لهذا المجمع ،

ومع أنه فشل فى هذا ، فانه بمرور الوقت قد انضم الى المجمع مائة وواحد وتسعون ديراً لم يقل رهبان الواحد منها عن تسعة من الرهبان، ولابد أن المجمع كان يضم نيفاً وألفى راهب .

ولقد أدت حياتهم الرتيبة والعناية التى كانوا يبذلونها لتعليم الرهبان الجدد إلى نمو مضطرد فى الدراسات العلمية ، وإن كان من الواضح أنهم لم يهدفوا الى تحقيق هذا الغرض مباشرة منذ البداية ، واستطاع رجال اشتهروا بعلمهم الغزير أن يخرجوا على أيديهم عدداً من الطلاب يفوقونهم علماً ، وكان كل دير يثير منافسة الدير الآخر ، وكان الكل يتسابقون فى البحث والانتاج والتعاون ؛ وفى الحقيقة لقد كانوا جامعة كانت لها شعبها المنبثة فى كل ناحية من نواحى المملكة، وكانت على اتصال دائم بالعلماء والطلاب فى الخارج . ولم تكن قوة الرهبان تتمثل فى الآراء الأصيلة المبتكرة بقدر ما تتمثل فى القدرة على البحث، أو فى القدرة على اكتشاف الوثائق القيمة والعمل على نشرها، أو فى اخراج الطبعات ذات المستوى العلمى التى قام على نشرها الآباء ، أو فى طبع حوليات العصور الوسطى، وتكملة الذيول والصلات العلمية المتقنة لكتب التاريخ ، وخير مثال لها : « فن تحقيق التاريخ The Art of Verifying Dates » و« التاريخ الأدبى لفرنسا The Literary History of France» غير أن رفضهم العمل ضد الجانسنيين[1] Jansenistis وميولهم الجاليكانية[2] جعلتهم عرضة لهجمات اليسوعيين العنيفة ، ثم لم تلبث أن تسللت بعض العيوب الخطيرة إلى هذه الهيئة الممتازة ، وكانت أحوالها العلمية قد تعطنت وأصابها الفساد فعلا عند ما قامت الثورة الفرنسية ، فأزالتها من الوجود كما أزالت غيرها من الأديرة .

---

(١) الذين ينتمون إلى جانسينوس أسقف Ypres، وكتابه المعروف باسم أغسطينوس يتضمن ما اعتقد أنه تعاليم القديس أغسطين فى الإرادة الحرة والعفو الإلهى .

(٢) الـ Gallicanism هى الميول والمبادىء والأعمال التى أخذ بها رجال الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فى فرنسا الذين عملوا على أن تزداد سلطة الكنيسة القومية على حساب سلطة البابوات، وهذا اللفظ مشتق من المجادلات التى جرت بين ملوك فرنسا والبابوات فى العصور المختلفة .

وكان لما فعلته الثورة سوابق قديمة فى القارة نفسها ، فقد طرد اليسوعيون من البرتغال وفرنسا واسبانيا فيما بين سنتى ١٧٥٩ و١٧٦٧ ؛ وفى عام ١٧٧٥ ألغى كلمنت الرابع عشر هذه الطائفة نهائياً ، وحوالى نفس الوقت ألغى امبراطور النمسا المصلح چوزيف الثانى عدداً كبيراً من الأديرة ، ثم حاول أخوه ليوبولد التوسكانى أن يفعل فى ممتلكاته أكثر مما فعل چوزيف ، ولكنه قوبل بمعارضة شديدة .

وبعد الثورة الفرنسية حلت كل من ألمانيا وأسبانيا ما بهما من أديرة ، ونهجت نهجهما ايطاليا فى عام ١٨٧٣ ، وفرنسا فى نهاية القرن التاسع عشر .

وفى أمريكا الجنوبية ألغى معظم الأديرة فى تواريخ متفرقة . وإن كان قد أعيد احياؤها بأساليب مختلفة .

والحقيقة أنه توجد فى الفكرة الديرية نواة تجذب قلوب كثير من الناس ، ولها فى نفس الوقت قيمة أخلاقية ودينية كبيرة ، ولهذا فإن كل ما تستطيع الدولة أن تفعله ، أو ما يجب عليها أن تفعله ، هو أن تقيد هذه المجتمعات وأن تنظمها تبعاً لنفس المبادئ التى تأخذ بها الجماعات الأخرى .

وبالمثل لايزال هذا النظام موجوداً فى بلاد غير مسيحية ، ويقال إن الأديرة البوذية فى سيلان وفى الصين قد أصابها كثير من التأخر والانحلال ولكنها لاتزال تعج بالنزلاء ، ولها عظمتها فى اليابان وبورما ، وبوجه خاص فى التبت ، ويروى كذلك أنه من بين الثلاثين الفاً من سكان لهاسا Lhasa الحاليين يوجد ١٠,٠٠٠ راهب .

أما فى الهند فإنه من العسير أن نفرق بوضوح بين النساك المتجولين وبين الجماعات المستقرة من الرهبان ، ومع ذلك فإن هذه الجماعات ما زالت كثيرة العدد وغنية فى معظم الأحوال ، وترى الحكومة فى بعض الحالات أنه لزام عليها أن تتدخل لتمنع سوء التصرف فى الايرادات الضخمة لهذه الجماعات .

جمال الدين الشيال

تم بحمد الله ، طبع مجلة كلية الآداب
بمطبعة جامعة الاسكندرية ، فى يوم الاثنين
٧ من رجب سنة ١٣٧٧ هجرية ، الموافق
٢٧ من يناير سنة ١٩٥٨

على محمد الرهوارى
مدير مطبعة جامعة الاسكندرية